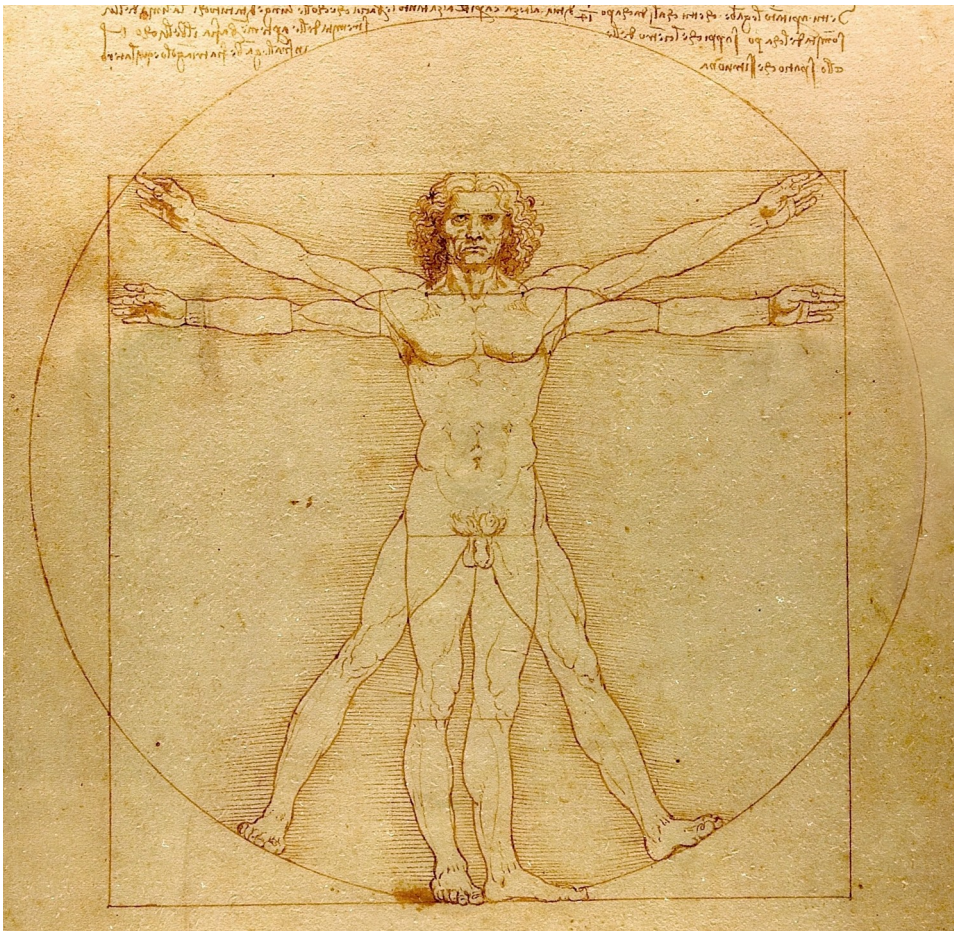
Autori di Wikipedia

Storia della filosofia occidentale - Vol 3

Dall’umanesimo all’empirismo



WIKIPEDIA
The Free Encyclopedia

CC BY SA

NOTE GENERALI SUL PROGETTO “LIBRI DI TESTO”

Questo è un progetto che avevo in mente di attuare da tempo: provare ad usare il materiale presente su Wikipedia e progetti correlati per creare dei libri di testo liberi per le scuole; tuttavia, a seguito di una discussione che ho intrapreso con altri utenti nel bar di Wikipedia è emerso che a quanto ho capito non esiste più un vero e proprio "programma ministeriale" per le scuole superiori. Ho capito inoltre che oggigiorno ogni scuola va abbastanza per conto suo nella definizione dei programmi di corso, motivo per cui è praticamente impossibile creare dei testi "standard" validi ovunque (e ci sarebbe da chiedersi perchè questa grande "libertà" è spesso correlata ai testi iperspecifici per ogni classe che i docenti adottano per i loro corsi... testi di cui spesso sono anche autori! :D). A questo problema si aggiunge il già citato iperspecialismo di volte voci che in molti casi può dare problemi ed il fatto che i testi sono spesso strutturati da un punto di vista più "didattico".
Ad ogni modo ho deciso comunque di proseguire il progetto per una serie di ragioni che illustro qui sotto, creando solo i testi del Liceo Classico da utilizzare come esempio pratico:
•fornire dei testi utilizzabili in quei contesti ove i testi "ufficiali" siano troppo costosi (es. terzo mondo)
•dimostrare la fattibilità del progetto a grandi linee
•fornire una critica all'attuale sistema di creazione dei programmi di corso e dei libri di testo scolastici. Davvero la "libertà editoriale" come è propagandata oggi tutela gli studenti e le famiglie? (Non dico che bisogna tornare al "testo unico" del ventennio, ma sarebbe interessante quantomeno studiare i conflitti di interesse nella creazione e nell'utilizzo dei testi)
•mostrare come la "massa" possa autogestire la creazione dei testi scolastici indipendentemente dagli editori e fornendo testi di qualità e gratuiti, oltre che più aderenti ad un punto di vista neutrale.
Per vari testi liberi relativi alla Letteratura Italiana, antica e straniera per tutti gli anni del corso si rimanda al progetto WikiSource o ad archive.org.

Il manuale di filosofia qui presentato in 6 volumi è basato sull’Abbagnano-Fornero e dovrebbe presentare contenuti simili, riprodotti unendo le voci di filosofia che riprendono tutti gli argomenti trattati in questo testo accademico per le scuole superiori. Questo testo di filosofia è lunico della mia raccolta basato su un testo scolastico vero, in quanto quelli delle altre discipline sono stati creati a partire da un vecchio programma ministeriale che avevo trovato in rete. Storia della filosofia occidentale dovrebbe quindi garantire un migliore confronto con lo “standard” editoriale esistente.

Galati Antonello

Filosofia rinascimentale

WIKIPEDIA

Umanesimo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando la filosofia etico-razionale moderna, vedi **Umanesimo (filosofia)**.*

L'**Umanesimo** fu un movimento culturale, ispirato da Francesco Petrarca e in parte da Giovanni Boccaccio, volto alla riscoperta dei classici latini e greci nella loro storicità e non più nella loro interpretazione allegorica, inserendo quindi anche usanze e credenze dell'antichità nella loro quotidianità tramite i quali poter avviare una "rinascita" della cultura europea dopo i cosiddetti "secoli bui" del Medioevo.

L'*Uomo Vitruviano* di Leonardo da Vinci. Il disegno raffigura le proporzioni ideali del corpo umano, basandosi su un passo del *De architectura* di Vitruvio.

L'umanesimo petrarchesco, fortemente intriso di neoplatonismo e tendente alla conoscenza dell'anima umana, si diffuse in ogni area della penisola (con l'eccezione del Piemonte sabaudo), determinando di conseguenza l'accentuazione di un aspetto della classicità a seconda delle necessità dei "protettori" degli umanisti stessi, vale a dire dei vari governanti. Nel giro del XV secolo, gli umanisti dei vari Stati italiani incominciarono a mantenere forti legami epistolari fra di loro, aggiornandosi riguardo alle scoperte compiute nelle varie biblioteche capitolari o claustrali d'Europa permettendo alla cultura occidentale la riscoperta di autori e opere fino ad allora sconosciuti.

Per avvalorare l'autenticità e la natura dei manoscritti ritrovati, gli umanisti, sempre sulla scia di Petrarca, favorirono la nascita della moderna filologia, scienza intesa a verificare la natura dei codici contenenti le opere degli antichi e determinarne la natura (cioè l'epoca in cui quel codice fu trascritto, la provenienza, gli errori contenuti con cui poter effettuare comparazioni in base alle varianti). Dal punto di vista delle aree d'interesse in cui alcuni umanisti si concentrarono maggiormente rispetto ad altre, poi, si possono ricordare le varie "ramificazioni" dell'umanesimo, passando dall'umanesimo filologico all'umanesimo filosofico.

L'umanesimo, che trovò le sue basi nelle riflessioni dei filosofi greci sull'esistenza umana e in alcune opere tratte anche dal teatro ellenico, si avvalse anche dell'apporto della letteratura filosofica romana, *in primis* Cicerone e poi Seneca. Benché l'umanesimo propriamente detto sia stato quello italiano e poi europeo che si diffuse nel XV e in buona parte del XVI secolo (fino alla Controriforma), alcuni storici della filosofia utilizzarono questo termine anche per esprimere certe manifestazioni del pensiero all'interno del XIX e del XX secolo.

Indice

Storiografia sull'umanesimo

Le radici: il pensiero classico sull'uomo
- La speculazione filosofica greca
- Da Menandro a Seneca

Le origini dell'Umanesimo
- La proposta di Francesco Petrarca
  - La nascita della filologia moderna
  - La riscoperta della dimensione classica e l'antropocentrismo
  - La modernità degli antichi e l'umanesimo cristiano
- Il ruolo di Giovanni Boccaccio
  - Il radicamento fiorentino e la rivalutazione del greco

Caratteristiche dell'umanesimo italiano
- Umanesimo di primo e secondo Quattrocento
  - Il "primo" umanesimo
    - L'ansia di riscoperta degli antichi e la collaborazione tra gli umanisti
    - La rinascita del greco: Crisolora, Gemisto Pletone e il Cardinale Bessarione
    - Categorizzazioni
  - Il "secondo" umanesimo
  - La fine del monolinguismo e l'umanesimo volgare
- La pedagogia umanista

La geografia umanistica italiana
- L'umanesimo fiorentino
  - Dall'umanesimo civile a quello mediceo
- L'umanesimo veneziano
  - Un umanesimo politico, pedagogico e religioso
  - Il secondo Quattrocento: Ermolao Barbaro e Aldo Manuzio
- L'umanesimo romano
- L'umanesimo lombardo
- L'umanesimo napoletano
  - Alfonso V e gli umanisti catalani
  - Una corte cosmopolita
  - Bartolomeo Facio e il Panormita
- I centri minori
  - Bologna
  - Ferrara: da Donato degli Albanzani alle soglie del Cinquecento
  - Rimini e l'umanesimo “isottiano”
  - Mantova
- Il caso sabaudo

Lorenzo Valla e Leon Battista Alberti

Pico della Mirandola e il manifesto dell'umanesimo

L'umanesimo europeo
- Erasmo da Rotterdam
- Geografia dell'umanesimo europeo
  - Francia

Inghilterra
Germania
Spagna
Svizzera

Note
Note esplicative
Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Storiografia sull'umanesimo

Jacob Burckhardt (Università di Basilea)

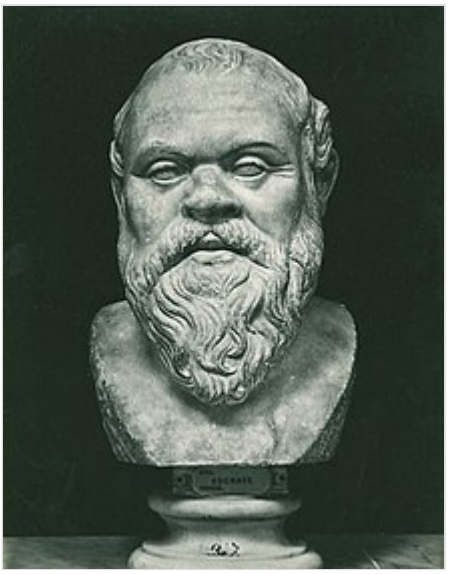
Il termine "umanesimo" fu coniato nel 1808 dal pedagogista tedesco Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848),[1] *col fine di valorizzare gli studi di greco e latino all'interno del* curriculum studiorum[2]. Da quel momento in avanti, il vocabolo *humanismus* cominciò a essere utilizzato nei circoli tedeschi degli specialisti di filologia e filosofia per tutto il corso del XIX secolo, tra i quali si ricordano il basilese Jacob Burckhardt, autore de *Il rinascimento in Italia* del 1860, e Georg Voigt, autore del *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums, oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, la cui seconda edizione ampliata (1880-81), tradotta da Diego Valbusa (*Il Risorgimento dell'antichità classica ovvero il primo secolo dell'umanismo*, 1888-90), rese familiare in Italia il termine[3]. I contributi sulla storiografia umanista giunsero a piena maturazione però nel corso del XX secolo, grazie agli studiosi tedeschi naturalizzati americani Hans Baron (coniatore dell'umanesimo civile fiorentino) e Paul Oskar Kristeller, specializzato negli studi su Giovanni Pico della Mirandola e Marsilio Ficino. In terra italiana, dopo la ripresa avviata da Francesco de Sanctis nell'Ottocento, il magistero di filosofi quali Eugenio Garin da un lato, e gli studi compiuti da filologi come Giuseppe Billanovich e di Carlo Dionisotti dall'altro, permisero la nascita e il radicamento in terra italiana di una solida scuola di studi[4].

Le radici: il pensiero classico sull'uomo

La speculazione filosofica greca

La prima affermazione umanistica nella filosofia occidentale può essere riferita al filosofo sofista Protagora (V secolo a.C.) il quale, sulla base del frammento 80 B1 DK[5], affermò:

«… di tutte le cose misura è l'uomo, di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono per ciò che non sono.»

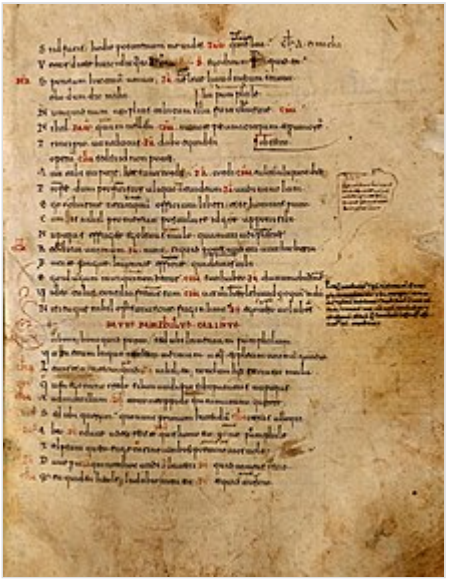


Busto del filosofo Socrate, oggi conservato al Museo archeologico nazionale di Napoli

Questa affermazione spostò l'interesse filosofico dalla natura all'essere umano, che, da questo momento, diventò il personaggio centrale della speculazione filosofica. L'uomo, fin dagli albori della filosofia greca, è sempre stato al centro della speculazione filosofica fin dalla scuola ionica ed eleatica, con la differenza che prima era visto come *parte* della natura[6]; poi, con l'avvento della sofistica prima e del socratismo platonico poi, l'attenzione si è spostata definitivamente sull'uomo in quanto tale e sulla sua realtà a prescindere dai rapporti con le forze della natura. Con Socrate e Protagora, difatti, si passò alla fase, nelle classificazioni date da Nicola Abbagnano e Giovanni Reale, "umanistica" o "antropologica", per cui l'indagine sull'uomo avviene attraverso la speculazione incentrata sulla sua dimensione ontologica e sul suo rapporto con gli altri uomini[7]. Dopo la fine dell'età classica e l'inizio della stagione ellenistica, la riflessione sull'essere umano si spostò su problemi strettamente di carattere etico: Zenone di Cizio, fondatore dello stoicismo; Epicuro, fondatore dell'epicureismo; e lo scetticismo, corrente evolutasi da Pirrone per poi proseguire fino alla piena età romana, cercano di dare all'uomo un'etica pratica con cui affrontare la vita quotidiana e i dilemmi della sua stessa esistenza, tra cui la morte[8].

Da Menandro a Seneca

Le opere di commediografi quali Menandro, rispetto ai dilemmi universali proposti da Eschilo, Sofocle ed Euripide, lasciano il posto ai rapporti interfamigliari quotidiani, incentrati specialmente sul rapporto padre-figlio: «fatterelli della vita quotidiana a sfondo sentimentale ed a lieto fine, messi in scena per puro scopo di intrattenimento»[9]. Tale accezione etica continua all'interno della cultura romana, sia letteraria-teatrale sia filosofica, imbevuta delle idee professate dalle scuole ellenistiche. A partire dal II secolo, infatti, il commediografo Publio Terenzio Afro, rifacendosi alla tradizione menandrea, elabora ulteriormente la funzione etica nel dramma teatrale, giungendo a stendere, nell'*Heautontimorumenos*, la celebre battuta: «*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*»[10], in cui:



Terenzio, *Commedie*, codice dell'XI secolo contenente anche l'*Heautontimorumenos*. 96 fogli in pergamena, conservato nella Biblioteca Nazionale di Spagna, classificato Vitr/5/4.

> «*Humanitas*, per Terenzio, significa anzitutto volontà di comprendere le ragioni dell'altro, di sentire la sua pena come pena di tutti: l'uomo non è più un nemico, un avversario da ingannare con mille ingegnose astuzie, ma un altro uomo da comprendere e aiutare.»
>
> (Pontiggia-Grandi, p. 308)

Lungo lo stesso filone etico-antropologico si pone all'interno della cultura filosofica romana, caratterizzata dall'*eclettismo*, coniugante in sé le varie filosofie ellenistiche. La proclamazione della virtù da parte di Cicerone nei suoi scritti[11] e la dimensione elitaria e autosufficiente del saggio proclamata dallo stoico Seneca riportano inevitabilmente alla questione dei principi etici umani, intesi non come speculazione morale, ma come vita pratica[12]. Tutte tematiche che affascineranno e conquisteranno, più di mille anni dopo, l'animo di Francesco Petrarca.

Le origini dell'Umanesimo

La proposta di Francesco Petrarca

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Francesco Petrarca***.

La nascita della filologia moderna

Anonimo, *Francesco Petrarca nello studium*, affresco murale, ultimo quarto del secolo XIV, Reggia Carrarese-Sala dei Giganti, Padova

Francesco Petrarca manifestò, fin da quando era un giovane esule italiano ad Avignone, un profondo amore per i classici latini, comprando sul mercato dell'antiquariato codici preziosi e cercando di ricostruire i tasselli dei poemi epici, da lui tanto amati, in collazioni che ne potessero ricostruire l'integrità originale[13]. Ammiratore di Cicerone, di Virgilio e di Tito Livio, nel corso della sua vita l'Aretino consultò da cima a fondo le più importanti biblioteche capitolari dell'Europa cristiana, nella speranza di ritrovare quel patrimonio librario e spirituale da lui tanto amato. Grazie ai numerosi viaggi in qualità di rappresentante della famiglia Colonna, Petrarca ebbe importanti legami umani ed epistolari con quei dotti che avevano accolto la sua proposta culturale, giungendo a estendere la sua rete a livello europeo[14]: Matteo Longhi, erudito arcidiacono della Cattedrale di Liegi; Dionigi di Borgo San Sepolcro, erudito agostiniano operante prima ad Avignone e poi in Italia; il colto re di Napoli Roberto d'Angiò; il politico veronese Guglielmo da Pastrengo, chiave per la lettura delle *Epistole ad Attico* di Cicerone nella Biblioteca capitolare di Verona. Poi, durante le sue peregrinazioni in Italia, Petrarca attirò a sé altri intellettuali di varie regioni italiane, costituendo dei nuclei "proto-umanistici": Milano con Pasquino Cappelli; Padova con Lombardo della Seta; e infine Firenze[15].

La riscoperta della dimensione classica e l'antropocentrismo

Francesco Petrarca è uno dei fondatori dell'umanesimo[16]. La netta spaccatura che egli operò rispetto al passato in materia filosofica e letteraria produsse la nascita di quel movimento rivoluzionario che spingerà la nuova *élite* intellettuale ad affermare la dignità dell'uomo in base alle proprie capacità intrinseche, l'autonomia identitaria della cultura classica[17] e l'uso di quest'ultima per costruire un'etica in netta contrapposizione con la Scolastica di stampo aristotelico[18], vista come lontana dal proposito di indagare la natura dell'anima umana[N 1]. Lo studio di tale

identità deve portare a una vivificazione dell'antico[19], consistente nello studio e culto della parola (vale a dire la filologia), da cui parte la comprensione dell'antichità classica con tutti i suoi valori etici e morali[20]. Ugo Dotti sintetizza il programma culturale petrarchesco:

> «Elogio dell'operosità umana, le lettere come nutrimento dell'anima, lo studio come fatica incessante e inarrestabile, la cultura come strumento del vivere civile: questi i temi proposti dal Petrarca.»
>
> (Dotti, p. 534)

La modernità degli antichi e l'umanesimo cristiano

Conoscendo la mentalità degli antichi, resa possibile attraverso una titanica ricerca di manoscritti in tutte le biblioteche capitolari europee, Petrarca e gli umanisti poterono dichiarare che la lezione morale degli antichi fosse una lezione universale e valida per ogni epoca[21]: l'*humanitas* di Cicerone non è diversa da quella di un sant'Agostino, in quanto esprimono gli stessi valori, quali l'onestà, il rispetto, la fedeltà nell'amicizia e il culto della conoscenza. Benché Petrarca e gli antichi fossero separati, con grande dispiacere del primo, dalla conoscenza del messaggio cristiano e quindi dal battesimo[N 2], Petrarca superò la contraddizione tra il "paganesimo" e la sua fede «attraverso la meditazione morale, che gli rivela una continuità tra pensiero antico e pensiero cristiano»[22]. Ancora, la scia tracciata da Petrarca e dai primi umanisti fedeli alla sua scuola seguirono questo dettame riassunto da Paul Renucci: «la "saggezza cristiana", nutrista insieme di patristica e di ciceronianesimo, più avanti di platonismo, non rappresenta, si può dire, che una sistemazione della filosofia morale derivata da altri pensatori pagani, anziché da Aristotele (la cui etica non è peraltro respinta), in una condotta di vita pubblica retta sempre dalla fedeltà alla religione stabilita»[23], segnando quindi un connubio tra cristianesimo e platonismo.

Il ruolo di Giovanni Boccaccio

> 🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Giovanni Boccaccio****.*

Il radicamento fiorentino e la rivalutazione del greco

Petrarca, nel corso della sua vita, ebbe importanti legami epistolari con i dotti che avevano accolto la sua proposta culturale. Il gruppo più nutrito di questi discepoli di Petrarca si trovava a Firenze: Lapo da Castiglionchio, Zanobi da Strada e Francesco Nelli costituirono il gruppo originario, cui ben presto si aggiunse anche Giovanni Boccaccio[24], ammiratore della fama che Petrarca aveva conquistato con la sua incoronazione in Campidoglio, nel 1341[25]. Il sodalizio fra i due intellettuali, incominciato nel 1350 e durato fino alla morte del Petrarca nel 1374, permise a Boccaccio di acquisire appieno la mentalità umanistica e, nel contempo, anche quegli strumenti filologici necessari per il recupero e l'identificazione dei manoscritti[26].

Raffaello Sanzio Morghen, *Giovanni Boccaccio,* incisione (1822)

Boccaccio, divenuto in poco tempo il principale referente dell'umanesimo a Firenze, si dimostrò (al contrario di Petrarca) profondamente interessato alla lingua e alla cultura greca, di cui apprese i rudimenti dal frate calabrese Leonzio Pilato e ne gettò la semenza nei suoi allievi fiorentini[27]. Fedele al messaggio

umanista, Boccaccio affidò quest'eredità culturale al gruppo di giovani studiosi che erano soliti ritrovarsi nella basilica agostiniana di Santo Spirito, tra i quali spiccava per importanza il notaio e futuro cancelliere Coluccio Salutati[28].

Caratteristiche dell'umanesimo italiano

Umanesimo di primo e secondo Quattrocento

Vincenzo Foppa, *Fanciullo che legge Cicerone*. Quest'affresco, datato intorno al 1464, proveniva dal Banco Mediceo presente a Milano e denotava la profonda venerazione che si teneva nei confronti del retore e filosofo Marco Tullio Cicerone, ammirato e celebrato quale massimo prosatore latino dagli umanisti.

L'umanesimo del XV secolo, forgiato dalla presenza di umanisti dai tratti personali e dagli interessi più variegati, vide nella proposta petrarchesca e poi boccacciana la base comune su cui dare vita al progetto culturale dei due grandi maestri del XIV secolo. Oltre, però, alla diffusione capillare dell'umanesimo in varie forme e usi, l'umanesimo quattrocentesco vide un'evoluzione che lo portò a sviluppare interessi e direzioni talvolta antitetiche rispetto ai primi decenni del secolo, a causa anche di fattori esogeni quali l'instaurazione delle signorie e il rafforzamento del platonismo a livello filosofico[29].

L'intellettuale del tempo fu costretto a confrontarsi con una realtà storica caratterizzata dalla crisi del comune medievale e, come appena detto, dalla nascita delle signorie, mentre in Europa si stavano affermando le monarchie nazionali. Gli intellettuali del tempo, per potersi dedicare alla libera ricerca intellettuale, scelsero di legarsi a una corte. Tale scelta comportò alcune conseguenze: si accentuarono gli elementi aristocratici della loro cultura (si scriveva a un pubblico ristretto di iniziati); si allentarono i legami con la comunità urbana (la vita in campagna era sentita più congeniale agli "ozi" letterari); si ruppero i legami fra la ricerca e l'insegnamento[30].

Il "primo" umanesimo

L'ansia di riscoperta degli antichi e la collaborazione tra gli umanisti

L'umanesimo della prima metà del secolo è caratterizzato, in generale, da una vitalità energica nel diffondere la nuova cultura, energia che si esplica attraverso varie direttrici: dal recupero dei manoscritti nelle biblioteche capitolari alla diffusione delle nuove scoperte grazie a intense opere di traduzione dal greco al latino; dalla promozione del messaggio umanistico presso i centri del potere locale alla creazione di circoli e accademie private dove i simpatizzanti dell'umanesimo si riunivano e si scambiavano notizie e informazioni[31]. Le scoperte e i progressi dei vari umanisti non rimanevano circoscritti all'interno di un'area geografica ben precisa, ma venivano diffusi, attraverso fitti scambi epistolari basati sul latino di Cicerone[32], su scala nazionale, promuovendo in tal senso il genere dell'epistolografia come mezzo principe di informazione[33]. Un esempio di questo scambio di informazioni continue tra umanisti nella riscoperta degli antichi autori è rappresentato dalla celebre lettera di Poggio Bracciolini a Guarino Veronese in occasione della riscoperta di un codice di Quintiliano contenente l'*Institutio Oratoria* nell'abbazia di San Gallo in Svizzera, ove si trovava per partecipare al Concilio di Costanza (1413-1417)[34]. In questa lettera, infatti,

Poggio non parla tanto della scoperta di un libro, quanto dello stesso Quintiliano uomo trovato «ita laceratus...ita circumcisus, culpa, ut opinor...nullus habitus hominis in eo recognoscerent», cioè «così lacerato, così mutilato, credo...che in lui non si riconosceva alcuna foggia, alcun aspetto d'uomo»[35][N 3].

Cristofano dell'Altissimo, *ritratto del cardinale Basilio Bessarione*, XVI secolo.

La rinascita del greco: Crisolora, Gemisto Pletone e il Cardinale Bessarione

Sulla scia di quanto fatto da Giovanni Boccaccio, il ritorno in auge del greco antico in Italia prima e nel resto d'Europa poi furono merito di alcuni intellettuali bizantini giunti in Italia per chiedere soccorso all'Occidente contro la minaccia ottomana. Manuele Crisolora e Demetrio Cidone, giunti a Venezia, incontrarono il fiorentino Roberto de' Rossi, amico del cancelliere di Firenze Coluccio Salutati. Il Salutati, desideroso di proseguire l'iniziativa del maestro Boccaccio, fece sì che la Signoria facesse ottenere a Crisolora una cattedra di greco presso lo *studium* fiorentino[36][37]. Il magistero di Crisolora fu fondamentale per la corretta esegesi e traduzione dei testi greci in latino, in quanto non solo si fermò a Firenze ma si recò anche a Milano (1400-1403[38]) presso Uberto Decembrio dove tradusse in parte *La Repubblica* di Platone e diede ai suoi discepoli dei manuali scritti da lui chiamati *Erotemata*[38][39]. I legami tra Costantinopoli e gli umanisti italiani si accrebbero sempre più (alcuni quali Guarino Veronese, Giovanni Aurispa e Francesco Filelfo partirono alla volta della capitale dell'Impero Bizantino[40]) finché non si giunse al Concilio di Firenze del 1439[38], ove intervennero dotti provenienti dall'Oriente ellenico quale il neoplatonico Giorgo Gemisto Pletone, la diffusione del cui pensiero inspirò Cosimo il Vecchio de' Medici la costituzione di un'Accademia neoplatonica[41] affidandola a Marsilio Ficino[42], e il futuro cardinale Bessarione il quale ebbe il merito di aver salvato, dopo la caduta di Costantinopoli nel 1453, molti manoscritti greci e di averli trasportati in Italia[43].

Categorizzazioni

Per una categorizzazione degli interessi in particolare si spazia, pertanto, da un umanesimo incentrato sulla scoperta, l'analisi e la codificazione dei testi (*umanesimo filologico*)[44] a un *umanesimo propagandistico* incentrato sulla produzione di testi volti a celebrare la libertà umana e a esaltarne la natura tramite l'influsso del neoplatonismo (*umanesimo laico* e *filosofico*)[45]; da un umanesimo volto a esprimere le linee politiche del regime di appartenenza (*umanesimo politico* veneto, fiorentino e lombardo), a uno invece più preoccupato di conciliare i valori dell'antichità con quelli del cristianesimo (*umanesimo cristiano*)[46]. La categorizzazione non dev'essere però resa fissa e statica, ma serve per comprendere i vari interessi su cui si incentrarono gli umanisti del primo Quattrocento: difatti, più "anime" dell'umanesimo si possono ritrovare nell'opera di un determinato umanista, come dimostra l'eclettismo e la varietà d'interessi dimostrata da un Lorenzo Valla o da un Leon Battista Alberti[47].

Il "secondo" umanesimo

A partire però dell'affermazione definitiva delle Signorie sui regimi municipali e repubblicani (come l'ascesa dei Medici a Firenze, quella degli Sforza a Milano, l'umanesimo meridionale nato dopo decenni di anarchia politica), coincidente con gli anni '50 e '60, il movimento umanistico perse quest'energia propulsiva ed

eterogenea a favore, invece, di una staticità cortigiana e filologica. Così Guido Cappelli descrive il cambiamento tra le due stagioni:

Plinio il Vecchio, *Naturalis historia*, 1446, manoscritto S.XI.1, opera del copista Jacopo da Pergola e conservato alla Biblioteca Malatestiana di Cesena

> «Nell'insieme, dunque, la fisionomia dell'umanesimo italiano risulta ben differenziata tra una prima fase - la "lunga" prima metà del secolo, fino agli anni sessanta - e una successiva, che si estende sino alla fine del secolo....È allora, nell'ultimo terzo del secolo [dagli anni '70 in avanti], che si assiste a un processo di specializzazione e al tempo stesso "normalizzazione" della cultura umanistica, la quale si incammina...verso il ripiego erudito e la squisitezza metodologica, abbandonando però progressivamente l'impulso innovativo e totalizzante delle generazioni precedenti.»
>
> (Cappelli, pp. 20-21)

La fine del monolinguismo e l'umanesimo volgare

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Umanesimo volgare****.*

Filippino Lippi, *Luigi Pulci*, affresco, Cappella Brancacci. Il Pulci fu uno dei letterati fautori con Lorenzo il Magnifico e Angelo Poliziano del ritorno del volgare nella cerchia letteraria di fine '400.

Il recupero dell'antichità e il principio cardine dell'imitazione dei classici (l'*imitatio* ciceroniana) favorirono, nell'ambiente della cultura quattrocentesca, il dominio del latino quale veicolo comunicativo esclusivo dell'umanesimo[48]. Di questo periodo, abbiamo in volgare soltanto le *Vite* di Dante e di Petrarca del Bruni del 1436[49], e l'infelice esito del *Certamen* coronario organizzato, col patrocinio di Piero di Cosimo de' Medici, da Leon Battista Alberti nel 1441[50]. Esiliato da Firenze per l'ostilità che incontrò sia nel vecchio Bruni sia in Cosimo de' Medici[N 4], l'Alberti compose, con tutta probabilità, la *Grammatichetta vaticana* (chiamata anche *Regole della lingua volgare*[51], 1442) il primo manuale di grammatica della lingua volgare italiana, sottolineando che in questa lingua hanno scritto grandi scrittori e che quindi ha la stessa dignità letteraria della lingua latina[52].

Domenico Ghirlandaio, *Angelo Poliziano*, particolare tratto da *Zaccaria nel Tempio*, affresco, 1486-1490, Cappella Tornabuoni in Santa Maria Novella, Firenze. Il Poliziano, oltre a essere uno squisito filologo classico, fu anche poeta eccellente in volgare, e tra i promotori culturali dell'umanesimo volgare.

Prima che, però, si veda un sistematico ritorno del volgare quale lingua della cultura e della poesia, bisognerà aspettare almeno gli anni settanta, allorché nella roccaforte dell'umanesimo italiano, Firenze, la poesia volgare riprese vigore grazie alla politica culturale di Lorenzo il Magnifico, che con il patronato alle *Stanze*

del Poliziano e al *Morgante* del Pulci intendeva esportare la produzione lirica toscana nel resto d'Italia, sancendone così la superiorità[53][54]. Il più esplicito segno di questa rinascita del volgare è costituito dal regalo a Federico d'Aragona, *Raccolta aragonese*, un'antologia letteraria preparata da Poliziano su commissione di Lorenzo in cui si mettono a confronto i grandi poeti toscani dal Trecento fino a Lorenzo stesso, con i classici[55]. Quest'operazione politica e culturale nel contempo, che segna la nascita dell'*umanesimo volgare*[56], è richiamata con orgoglio dal Poliziano stesso in una missiva che fungeva da premesse alla raccolta:

> «Né sia più nessuno che quella toscana lingua come poco ornata e copiosa disprezzi. Imperocché, se bene giustamente le sue ricchezze e ornamenti saranno estimati, non povera questa lingua, ma abbondante e politissima sarà ritenuta.»
>
> (Agnolo Poliziano in Guglielmino-Grosser, p. 260)

La pedagogia umanista

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Vittorino da Feltre*** *e* ***Guarino Veronese****.*

Giusto di Gand e Pedro Berruguete, *Vittorino da Feltre*, olio su tavola, 1474, Museo del Louvre, Parigi

Il programma scolastico adottato dai primi teorici pedagogici dell'umanesimo, vale a dire Guarino Veronese (allievo a sua volta di Giovanni Conversini) e Vittorino da Feltre, rifletteva una rivoluzione metodologica rispetto all'insegnamento medievale. La pedagogia umanista, adottando, sul modello platonico, il dialogo come mezzo di conoscenza, intendeva coinvolgere lo studente nel processo di apprendimento tramite un clima cordiale e di dolcezza, abolendo *in toto* la violenza fisica[57].

Il programma pedagogico umanista prevedeva lo studio diretto dei classici (il latino veniva imparato direttamente sul testo, e non affidandosi all'eccessiva teoria grammaticale medievale; il greco, invece, era studiato sugli *Erotemata* del Crisolora), per poi addentrarsi nell'ambito letterario e poi nelle scienze degli *studia humanitatis:* storia, filosofia morale (che si basava sull'*Etica Nicomachea* di Aristotele), filologia, storiografia e retorica[58]. Inoltre, venivano reintrodotti gli esercizi fisici nei programmi scolastici, in quanto oltre all'anima, bisognava che anche il corpo fosse giustamente allenato, in nome della completezza umana[59]. Questo percorso di studi, basato teoricamente sul *De liberis educandis* di Plutarco[60], doveva formare un uomo virtuoso e un cristiano convinto della propria fede[61], perché potesse poi gestire al meglio lo Stato secondo onestà e rettitudine morale[62].

La geografia umanistica italiana

L'umanesimo fiorentino

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Umanesimo fiorentino*** *e* ***Cosimo de' Medici****.*

Tra la morte di Boccaccio (1375) e l'ascesa di Cosimo de' Medici (1434), il Comune di Firenze accentuò ulteriormente il carattere oligarchico delle sue istituzioni. Sconvolta dalle lotte intestine tra le classi sociali nella metà del XIV secolo, e quest'ultime acuitesi negli ultimi anni in seguito a una grave crisi economica sfociata nella rivolta dei Ciompi (1378), le vecchie magistrature comunali diventarono monopolio di poche famiglie aristocratiche, tra le quali primeggiò quella degli Albizzi. Nei decenni successivi, Firenze acuì questa sua sfaccettatura oligarchica (statuti del 1409-1415) determinando l'insoddisfazione di quel popolo minuto messo a tacere dopo la fallimentare esperienza rivoluzionaria del 1378[63]. Di questo stato di insofferenza sociale ne approfittò il ricchissimo mercante Cosimo de' Medici, latore delle richieste popolari e acerrimo nemico degli Albizzi. Esiliato per volontà degli Albizzi, Cosimo riuscì nel 1434 a rientrare a Firenze grazie al sostegno dei suoi partigiani e del popolo minuto, instaurando quella "cripto-signoria" che perdurerà fino al 1494[64].

L'Italia nel 1494, agli albori della campagna di Carlo VIII. La cartina mostra i vari Stati in cui era divisa la penisola

Dall'umanesimo civile a quello mediceo

Ritratto immaginario di Leonardo Bruni, opera di G. Palazzi[65]

In seguito al magistero di Boccaccio e di Petrarca sul circolo dei preumanisti fiorentini, il nuovo movimento culturale assunse connotati ben precisi in relazione alla costituzione repubblicana della città, dando avvio alla prima fase dell'umanesimo fiorentino, denominato "civile"[66]. Questa linea programmatica si declinò nell'impegno politico di Coluccio Salutati (1332-1406), cancelliere di Firenze dal 1374 fino alla morte (1406) e animatore del circolo umanista di Santo Spirito, e di Leonardo Bruni poi (1370-1444), entrambi entusiasti patroni delle lingue classiche come veicolo di diffusione della cultura.

Coluccio Salutati, , il *trait d'union* tra i protoumanisti Petrarca e Boccaccio e la prima generazione degli umanisti, è considerato come il maestro indiscusso dell'umanesimo fiorentino grazie al coordinamento del gruppo di Santo Spirito e ponte tra la stagione delle due corone fiorentine e quella più matura del pieno Quattrocento[67], esaltò perennemente il modello della costituzione fiorentina, basata sulla *libertas* e l'autodeterminazione personale propri della Repubblica Romana, contro la tirannide assoluta del Visconti (incarnante invece la schiavitù dell'Impero)[N 5]. Erede dell'umanesimo civile del Salutati fu proprio Leonardo Bruni (1370-1444), chiamato anche Leonardo Aretino per le sue origini. Attivo al concilio di Costanza quale legato papale di Giovanni XXIII, Bruni ottenne solo nel 1416 la cittadinanza fiorentina, e nel giro di un decennio diventò cancelliere (1427), carica che mantenne fino alla morte nonostante la vittoria del partito mediceo[68]. Profondo conoscitore del greco antico, instancabile traduttore da questa lingua in latino fin dalla giovinezza[69][70], Leonardo Bruni manifestò con ancor più vigore ed efficacia l'eccellenza del modello sociopolitico fiorentino rispetto a Salutati[71], culminante nella *Historia florentini populi*. A fianco della produzione esclusivamente latina del Salutati e del Bruni, bisogna ricordare anche la figura di Matteo Palmieri, agiato mercante fiorentino che, negli anni trenta, redasse in volgare quello che è considerato il manifesto dell'umanesimo civile, il trattato *La libertà fiorentina*.

Coluccio Salutati

Con l'avvento al potere di Cosimo de' Medici, l'umanesimo civile lasciò il posto a una forma di umanesimo in cui prevaleva la dimensione elitaria, astratta e contemplativa[72][73]. Cosimo, detentore del potere effettivo a Firenze, favorì un umanesimo che fosse al servizio della sua causa politica e che non formasse una nuova classe dirigente autonoma ispirata ai più puri valori repubblicani. Offrendo la protezione a intellettuali cortigiani quali Carlo Marsuppini, Ciriaco d'Ancona, Niccolò Niccoli, Vespasiano da Bisticci e, non ultimo per importanza, al filosofo neoplatonico Marsilio Ficino, la cui influenza sulla cultura fiorentina fu determinante nello spostamento degli interessi umanistici dalla partecipazione politica alla contemplazione filosofica e cristiana, Cosimo diede una svolta alla cultura fiorentina, che culminerà con la stagione laurenziana e i suoi protagonisti più importanti: Pico della Mirandola e Cristoforo Landino[74]. Negli affreschi della Cappella dei Magi di palazzo Medici Riccardi, Benozzo Gozzoli ci ha lasciato i ritratti di vari umanisti, tra cui:

Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e Agnolo Poliziano, ritratti da Cosimo Rosselli nella Cappella del Miracolo del Sacramento a Firenze

- Marsilio Ficino, primo traduttore delle opere complete di Platone in latino e fondatore dell'Accademia neoplatonica di Firenze;
- Giorgio Gemisto Pletone, filosofo neoplatonico bizantino, che influì sulla riscoperta di Platone nella cultura umanistica;
- Ciriaco d'Ancona, che per la sua attività di ricerca di testimonianze storiche, realizzata in numerosi paesi del Mediterraneo, nel tentativo di salvarle dall'oblio e dalla distruzione, è considerato, anche dai suoi stessi contemporanei, *pater antiquitatis*, il fondatore o "*padre dell'archeologia*". Oggi è perciò considerato internazionalmente il fondatore in senso generale dell'archeologia[75], mentre Winckelmann, con la pubblicazione della "*Storia delle arti del disegno presso gli antichi*", è considerato il fondatore dell'archeologia moderna[75].

Giorgio Gemisto Pletone (Benozzo Gozzoli, Cappella dei Magi)

Ciriaco d'Ancona (Benozzo Gozzoli, Cappella dei Magi)

Teodoro Gaza,con la barba (Sandro Botticelli, Adorazione dei Magi)

La Cappella dei Magi, con ritratti di vari umanisti: la parete ovest.

La parete est.

L'umanesimo veneziano

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Umanesimo veneziano***.

Un umanesimo politico, pedagogico e religioso

L'umanesimo veneziano si può inquadrare, nella sua declinazione geo-politica, in un umanesimo politico non molto dissimile da Firenze. Differenza tra i due modelli repubblicani fiorentino e veneziano consisteva nella flessibilità delle classi sociali, elemento che a Venezia non esisteva rendendola una repubblica nobiliare[76].

Francesco Barbaro, politico e umanista di primo piano nella Venezia del primo Quattrocento

In seguito all'espansione militare sulla terraferma e l'acquisizione di Verona, Padova e Vicenza, la Serenissima permise la fusione della coscienza umanistica con la volontà di rendere prestigioso lo Stato[N 6], con l'intento di formare future classi dirigenti che sostenessero, in chiave letteraria, la grandezza della patria[77]. In questo senso, promotori della pedagogia statale furono da un lato Pier Paolo Vergerio il vecchio (1370-1444), dall'altro il patrizio veneto Leonardo Giustinian (1388-1446), fervente promotore del programma scolastico propugnato dal Vergerio e dal Barbaro e amico di Flavio Biondo e Francesco Filelfo[78]. Insieme al Giustinian e al Vergerio, si unisce la figura dell'altro patrizio Francesco Barbaro (1390-1454) considerato il «campione dell'interesse della classe dirigente della Serenissima per la nuova cultura»[79]. Barbaro si dedicò anima e corpo alla progettazione concreta dell'umanesimo politico veneziano tramite l'attività politica (procuratore di San Marco nel 1452) e quella letteraria[80]. Tra i lavori principali di questo periodo ricordiamo il *De re uxoria*, trattatello famigliare in cui Barbaro sottolinea l'importanza della madre nell'educazione del bambino secondo i costumi patrii[81].

Bernardino Loschi, *Aldo Manuzio* (a destra) *con il principe di Carpi Alberto III Pio*, affresco, 1510, Castello dei Pio, Carpi (Modena)

Non si devono dimenticare anche Vittorino da Feltre e Guarino Veronese, le cui esperienze pedagogiche valicarono i confini veneti, andando il primo a insegnare a Mantova presso la corte di Gianfrancesco Gonzaga; l'altro, divenne il precettore di Leonello d'Este. Risultato di questi sforzi fu una vera e propria proliferazione di scritti celebrativi di Venezia e del suo sistema di governo. Tra i più significativi prodotti dell'umanesimo veneto si ricorda quello di Lauro Quirini (1420-1479) che, con il trattato *De Nobilitate*, esaltava la funzione dell'aristocrazia[82]. Altro elemento fondamentale dell'umanesimo veneziano fu la forte dimensione religiosa che, al contrario di quanto avvenne a Roma o a Firenze, non determinò una fusione tra gli elementi paganeggianti della nuova cultura e il cristianesimo. Grazie all'azione di alcuni religiosi colti, quali Lorenzo Giustiniani e Ludovico Barbo, l'interesse per l'antichità classica andò di pari passo con l'aspetto dottrinale, contribuendo allo sviluppo dell'umanesimo cristiano[83].

Jean-Jacques Boissard e Johann Theodor de Bry, *Ermolao Barbaro il Giovane*, incisione, 1597 ca.

Il secondo Quattrocento: Ermolao Barbaro e Aldo Manuzio

Il secondo Quattrocento vide il consolidarsi delle prospettive del Giustiniani e del Vergerio in merito all'educazione. Il critico letterario e filologo Vittore Branca parla degli ultimi decenni del XV secolo a Venezia come un periodo aureo per lo sviluppo delle arti, della letteratura, della filosofia e, soprattutto, della nascente editoria libraria. Quest'ultima, dopo l'impulso dato da Johannes Gutenberg a Magonza nel 1450, si diffuse rapidamente a Venezia prima per opera di alcuni editori tedeschi e francesi e, a partire dal 1490, grazie all'azione di Aldo Manuzio, inventore di edizioni tascabili (le *Aldine*) e rigorosamente curate dai maggiori umanisti dell'epoca, tra cui Erasmo da Rotterdam[84]. La maggiore personalità di questo periodo, a livello culturale, fu Ermolao Barbaro il Giovane (1454-1493), fautore dell'applicazione filologica dettata da Lorenzo Valla e della riconsiderazione del "vero" Aristotele in seguito alla traduzione del suo *corpus* di scritti[85].

L'umanesimo romano

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Umanesimo romano****.*

L'umanesimo romano può trovare il suo inizio con la fondazione, da parte di papa Innocenzo VII, della cattedra di greco e latino a Roma[86]. Gli anni immediatamente successivi, dopo il pontificato di Innocenzo, furono contraddistinti da un vuoto di potere dovuto alla fase culminante dello Scisma d'Occidente, che si concluse nel 1417 con l'elezione di papa Martino V con la conclusione del concilio di Costanza. Fu però sotto il pontificato di Martino e quello di papa Eugenio IV che la cultura umanistica a Roma vide

Cristofano dell'Altissimo, *papa Niccolò V*, olio su tela, *Serie gioviana*, Galleria degli Uffizi, 1552-1568

intensificarsi intorno alla Curia romana, dando all'umanesimo pontificio un volto cosmopolita che lo contraddistinguerà per tutto il secolo. Tra i principali umanisti spiccarono per importanza e significato Poggio Bracciolini, Maffeo Vegio e Flavio Biondo.

Poggio Bracciolini, ritratto nel codice Urb. lat. 224 contenente il *De Varietate Fortunae*, custodito presso la Biblioteca Vaticana

Poggio Bracciolini (1380-1459), nativo di Terranuova, allievo di Salutati e amico di Bruni, fu per trent'anni un personaggio di spicco alla corte pontificia, finché nel 1453 non accettò da Cosimo de' Medici l'incarico di Cancelliere della Repubblica[87]. Poggio Bracciolini è ricordato, principalmente, per essere stato il più significativo ricercatore e scopritore di classici dell'intero XV secolo[88][89], e per essere stato uno dei più significativi epistolografi tra i suoi contemporanei. A fianco di Bracciolini si distinse Maffeo Vegio (1406-1450), segretario pontificio che si concentrò nella produzione letteraria erudita volta alla celebrazione della Roma cristiana (*De rebus antiquis memorabilibus Basilicae Sancti Petri Romae*)[90]. Infine, nel pontificato di Eugenio, nacque anche la storiografia umanista grazie all'opera del forlivese Flavio Biondo (1392-1463)[91]. Costui, grazie alla sua monumentale *Historiarum ab inclinatione Romani imperii Decades*, si confrontò con la produzione storiografica bruniana, caratterizzata da una forte vena ideologica e perciò in contrasto con l'esattezza del metodo storiografico basato sulla consultazione delle fonti storiche[92].

L'auge dell'umanesimo romano trovò il suo compimento sotto i pontificati di Niccolò V (1447-1455) e di Pio II (1458-1464): il primo, appassionato bibliofilo e cultore delle antichità romane, si propose una *renovatio urbis* volta alla glorificazione della Roma cristiana[93]: Leon Battista Alberti, Giannozzo Manetti, Pier Candido Decembrio e di alcuni prelati greci quali il cardinal Bessarione[94], o il filosofo e cardinale Nicola Cusano (patrocinatore di una *teologia negativa*[95]) furono i principali animatori del pontificato del primo. Sotto Pio II, lui stesso umanista e autore dei *Commentarii*, l'umanesimo pontificio trovò un mecenate meno prodigo di Niccolò ma, nel contempo, il primo papa-umanista. Intorno alla corte di Pio si riunirono Porcelio Pandone; Bartolomeo Sacchi, detto il Platina, chiamato a dirigere la Biblioteca apostolica vaticana[96]; e Giannantonio Campano (1429-1477), fedele consigliere di Pio II, rivide i *Commentarii* del Pontefice e ne scrisse una biografia postuma[97].

Dopo la morte di Pio II, incominciò la crisi della parabola umanistica a Roma. I pontefici, infatti, non avranno più lo stesso entusiasmo nei confronti della cultura umanistica, o al limite la proteggeranno considerandola come un fattore culturale acquisito. L'umanesimo romano, come a Firenze e in altri centri

Pio II (1458-1464), il celebre umanista Enea Silvio Piccolomini nel circolo di affreschi del Pinturicchio

Francesco Filelfo, grande avversario di Pier Candido Decembrio e personalità di spicco durante il ducato di Francesco Sforza

culturali della Penisola, esaurì la spinta propositiva della prima metà del secolo, riducendosi a puro e semplice spirito di ornamento esteriore del potere papale[98], trovando un ultimo sprazzo di originalità con l'accademia di Pomponio Leto[99][100].

L'umanesimo lombardo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Umanesimo lombardo***.

Medaglia di Pier Candido Decembrio, opera di Pisanello. Considerato uno dei massimi umanisti italiani, la personalità culturale del Decembrio dominò incontrastata a Milano fino al 1447, anno della morte del suo protettore Filippo Maria Visconti.

L'umanesimo patrocinato dalla dinastia Visconti prima, e da quella sforzesca poi, cercò di contrapporsi all'uso strumentale di cui le repubblicane Firenze e Venezia facevano degli ideali classicisti. Nato grazie al soggiorno di Petrarca (1352-1360) e sviluppato poi da Pasquino Cappelli, vero e proprio propulsore della nuova cultura in terra lombarda[101], i primi risultati significativi furono raccolti dal vicentino Antonio Loschi, celebre autore dell'*Invectiva in Florentinos* (1397) e fervido sostenitore dell'assolutismo visconteo[102]. Da Loschi in avanti, infatti, gli intellettuali promossero l'eccellenza del modello monarchico cesareo (rappresentato appunto da Giulio Cesare) contro quello repubblicano incarnato da Scipione l'Africano[103]. Gian Galeazzo Visconti prima, e il figlio Filippo Maria poi, favorirono il patrocinio di tale produzione politologica, incentivando nel contempo il patrimonio della cultura classica (e volgare) nella Biblioteca di Pavia da un lato, e lo *Studium* pavese dall'altro, col fine di assicurarsi una stabile base intellettuale al servizio del potere[104]. In quest'ottica, intorno alla corte di Filippo Maria gravitarono umanisti del calibro del frate francescano Antonio da Rho (1398 – post 1446)[105], Guiniforte Barzizza (1406 – 1463)[106] e, soprattutto, Pier Candido Decembrio (1392-1477), segretario del duca e celebre per aver completato la traduzione della *Repubblica di Platone* e per l'intensa attività di traduttore di opere classiche[107]. La tradizione cortigiana continuò anche sotto Francesco Sforza e i suoi successori: durante questi decenni, si ricordano le figure di Francesco Filelfo (1398-1481) e, in particolar modo sotto il governo di Ludovico il Moro, quella dello storico della casata Bernardino Corio. Nella corte cosmopolita di Ludovico, oltre al milanese Gaspare Ambrogio Visconti, operarono anche scrittori provenienti da altre regioni italiane, quali Serafino Aquiliano, Antonio Tebaldeo e Sabbadino degli Arienti[108].

La promozione della nuova cultura non era patrocinata soltanto dalla dinastia regnante, ma anche da dotti prelati e cardinali, quali Branda Castiglioni, Pietro Filargo (futuro antipapa Alessandro V), gli arcivescovi di Milano Bartolomeo Capra (1414-1433) e Francesco Piccolpasso (1435-1443), e il vescovo di Lodi Gerardo Landriani[N 7].

Infine, altra direttiva su cui si mosse il primo umanesimo lombardo fu quella della riscoperta del greco antico, grazie al magistero triennale che vi esercitò Manuele Crisolora dal 1400 al 1403 e alla collaborazione con il politico locale Uberto Decembrio con Gasparino Barzizza e Guarino Veronese[109]. Come fece a Firenze, il Crisolora regalò ai suoi allievi gli *Erotèmata*, favorendo il radicamento del greco in terra lombarda, grazie alla presenza, nel corso dell'età sforzesca, di Francesco Filelfo e di Giovanni Argiropulo.

L'umanesimo napoletano

Alfonso V e gli umanisti catalani

A causa delle guerre intestine alla dinastia d'Angiò, il Regno di Napoli giunse in ritardo nell'acquisizione del sapere umanistico. Dopo il disastroso governo dell'ultima esponente della Casa d'Angiò, Giovanna II, il Regno di Napoli cadde nelle mani dell'aragonese Alfonso V, detto il Magnanimo, governandolo dal 1442 al 1458[110]. Uomo non dotato di eccezionali capacità politico-militari, Alfonso cercò di riparare ai danni causati dalla guerra, intavolando rapporti quasi paritari con i baroni ed elevando culturalmente il regno determinandone l'entrata dell'umanesimo[111].

Miguel Hermoso Cuesta, *Ritratto di Alfonso V*, conservato oggi presso il Museo provinciale di Saragozza

L'umanesimo alfonsino non fu favorito dall'azione di umanisti autoctoni, ma da intellettuali catalani amanti della rivoluzione petrarchesca. Sostenitore dell'umanesimo inteso come movimento culturale di formazione etica e professionale di una classe politica che lo affiancasse nella ricostruzione del reame, Alfonso si appoggiò principalmente a due umanisti Giovanni Olzina, segretario di Alfonso, autore di un manuale di governo e protettore del giovane Lorenzo Valla e del Panormita; e Arnau Fonolleda, diplomatico catalano che curò i rapporti con gli umanisti fiorentini e curiali[112].

Una corte cosmopolita

Coadiuvato da questi suoi collaboratori, Alfonso V creò una vastissima biblioteca regale della quale si servirono molti degli umanisti italiani di passaggio da Napoli: Giannozzo Manetti, autore del *De dignitate hominis*; Pier Candido Decembrio, durante l'esilio da Milano; Poggio Bracciolini, che dedicò al sovrano la versione latina della *Ciropedia* di Senofonte; e l'irrequieto Lorenzo Valla[113].

Inoltre, Alfonso favorì l'introduzione del greco, grazie all'ospitalità di Teodoro Gaza, autore della traduzione in latino del *De instruendis aciebus* di Eliano e delle *Omelie* di Giovanni Crisostomo; e di Giorgio da Trebisonda, nobile bizantino dell'Impero di Trebisonda che si era recato a Napoli per spingere Alfonso a

una crociata contro i Mamelucchi d'Egitto, e che dedicò al sovrano la versione dal greco del *Pro Ctesiphonte* di Demostene[114].

Bartolomeo Facio e il Panormita

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Bartolomeo Facio*** *e* ***Antonio Beccadelli****.*

Oltre a Valla, le due principali figure umanistiche presenti alla corte di Alfonso furono Bartolomeo Facio e Antonio Beccadelli, detto il Panormita. Il primo, ligure trapianatato a Napoli, fu consigliere e segretario di Stato del monarca aragonese. Tra le sue opere principali si ricordano il *De rebus gestis ab Alphonso I Neapolitanorum rege libri X* (1448-1455), il *De bello veneto clodiano* (pubblicato nel 1568) e i trattati morali *De humanae vitae felicitate* e *De hominis excellentia*[115].

FATTI D'ALFONSO
D'ARAGONA, PRIMO RE
DI NAPOLI DI QVESTO NOME;
DESCRITTI DA BARTHOLOMEO
FACIO GENOVESE;
ET NVOVAMENTE TRADOTTI NELLA VOLGAR
lingua da M. GIACOMO MAYRO.
DOVE VHA PIENA NOTITIA DELLE CAGIONI
CON PRIVILEGI.
IN VINEGIA, APPRESSO GIOVANNI,
ET GIO. PAOLO GIOLITI DE' FERRARI.
M D L X X X.

Fatti d'Alfonso d'Aragona, primo re di Napoli di questo mome descritti da Bartholomo Facio Genovese, in un'edizione del 1580

Figura più singolare e movimentata fu quella del Panormita che, dopo essersi trasferito a Napoli, aprì un suo salotto letterario non molto dissimile dall'Accademia di Pomponio Leto a Roma, detto *Porticus Antoniana*, in cui si riunivano i colti napoletani[113]. Oltre a questa sua attività di promozione dell'umanesimo, il Panormita si accattivò l'animo di Alfonso con il suo *De dictis et factis Alphonsi regis*, ma ne suscitò anche l'imbarazzo e, presso i circoli umanisti, rimprovero, per il suo *Hermaphroditus*, opera dalla dubbia morale ma degna epigona delle liriche catulliane e degli epigrammi di Marziale[113].

I centri minori

Bologna

Celebre già per l'antico *studium* universitario, Bologna conobbe un periodo di relativo splendore sotto i Bentivoglio, famiglia che manterrà, per conto dello Stato Pontificio, il potere signorile fino al 1506. L'umanesimo bolognese, frutto del mecenatismo dei Bentivoglio, della presenza dello *Studium* e delle commissioni di importanti ecclesiasti, fu animato anche dalla presenza di umanisti provenienti da tutta la penisola, grazie alla strategica posizione geografica (a metà strada tra Firenze, Venezia e Milano). Gli umanisti bolognesi più celebri del XV secolo, cioè Filippo Beroaldo e Francesco Puteolano, si occuparono di un'attività culturale che passava dalla produzione di scritti cortigiani celebranti i Bentivoglio, ad attività più specificamente filologico-letterarie. Infatti, Beroaldo e Antonio Urceo Codro si dedicarono alla traduzione in volgare di Plauto, Lucrezio e Apuleio; mentre Francesco Puteolano ebbe il merito di commentare Catullo e Stazio, oltre a essere uno dei primi umanisti a interessarsi della stampa a caratteri mobili (pubblicando Ovidio nel 1471)[116].

Ferrara: da Donato degli Albanzani alle soglie del Cinquecento

Il messaggio umanistico in terra di Ferrara fu diffuso da uno dei più stretti amici del petrarca, il colto letterato toscano Donato degli Albanzani. Quest'ultimo, infatti, risiedette a partire dal 1382 nella città emiliana[117], dando adito al nuovo sapere: Alberto V fondò lo *Studium* di Ferrara (1391)[118] e Donato fu

Guarino Veronese, in Carlo de' Rosmini, *Vita e disciplina di Guarino Veronese e de' suoi discepoli*, Niccolo' Bettoni, Brescia 1805

chiamato quale precettore di Niccolò III (1393-1441)[117], che sarà grande estimatore della cultura umanistica.

Il punto di svolta per l'umanesimo ferrarese fu dovuta alla permanenza in città, a partire dal 1429, dell'umanista e pedagogista Guarino Veronese. Questi, importatore della nuova educazione e grande cultore dei classici latini e greci, si occupò sia dell'attività dello *Studium* sia dell'educazione dell'erede del marchesato Leonello (1441-1450)[119], che passò alla storia quale insigne intellettuale e modello del principe rinascimentale. Guarino importò il greco antico a Ferrara, approfittando anche della convergenza dei dotti bizantini nel Concilio di Basilea-Ferrara-Firenze, che tra il 1438 e il 1439 si tenne proprio in Firenze, e prese come collaboratore Giovanni Aurispa, erudito siciliano e il massimo ricercatore di codici greci del secolo[120], e il poeta-umanista Ludovico Carbone[121].

Pisanello, *Ritratto di Leonello d'Este*, tempera su legno, Accademia Carrara, 1441. Principe illuminato, allievo di Guarino Veronese, fu uno dei più importanti governanti sensibili alla nuova temperie umanista.

Dopo la morte di Guarino (1460), la scena culturale ferrarese fu dominata di Tito Vespasiano Strozzi (1424-1505), poeta in lingua latina e autore della *Borsias*, emulazione ferrarese della *Sphortias* del Filelfo; e da Pandolfo Collenuccio (1447-1504), operante sotto Ercole I (1471-1505) quale giurista e compositore di dialoghi lucianeschi[121]. Fu però sotto il regno del successore di Ercole, il figlio Alfonso I (1505-1534), che l'umanesimo ferrarese toccò l'apice con il recupero del teatro classico con l'azione di Ludovico Ariosto, autore nel 1508 della *Cassaria*, primo esempio di puro teatro rinascimentale dopo l'esperimento del Poliziano a Mantova[122].

Rimini e l'umanesimo “isottiano”

La piccola signoria di Rimini, retta dalla famiglia Malatesta, vide il fiorire dell'umanesimo sotto il principale esponente di quest'ultima, Sigismondo Pandolfo Malatesta (1417-1468). La nuova cultura prese spunto dalle vicende biografiche del Signore, che fossero sia sentimentali sia bellici. Oltre a poeti quali Giusto de' Conti, Roberto Valturio e Tommaso Seneca da Camerino che, ricalcando il modello ovidiano, celebrarono l'amore tra Sigismondo e Isotta degli Atti[123], il principale esponente dell'umanesimo riminese fu Basinio da Parma (1425-1457). Basinio, allievo di Vittorino da Feltre, si concentrò, oltre sulla relazione tra i due amanti

Piero della Francesca, *Ritratto di Sigismondo Pandolfo Malatesta*, pittura a olio e a tempera, Museo del Louvre, 1451. La relazione che il signore di Rimini ebbe con Isotta degli Atti fu al centro della produzione poetica della corte romagnola.

(da cui nacque la raccolta di elegie ovidiane *Isoetteus*[124]), anche sulle vicende belliche dei Malatesta scrivendo l'*Hesperis*, poema epico in 13 libri scritto celebrante le impresi militari di Sigismondo contro gli aragonesi di Alfonso V e ricalcante, per linguaggio e spunti stilistici, la *Sphortias*[125].

Mantova

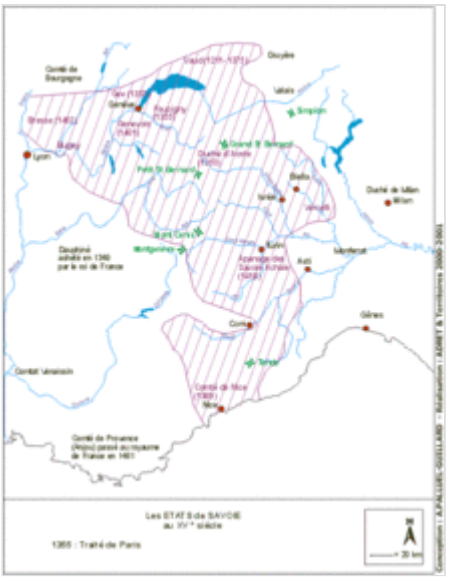
Incisione raffigurante Battista Spagnoli, da un'edizione delle sue opere del XVI secolo

L'umanesimo mantovano sorse a partire dagli anni trenta quando il marchese Gianfrancesco Gonzaga (1407-1433) invitò, nel 1423, il celebre pedagogo Vittorino da Feltre, che a Mantova aprirà la "Casa gioiosa", scuola in cui l'erede al marchesato Ludovico fu educato insieme a ragazzi di tutte le estrazioni sociali[126]. Abitò a Mantova, seppur per breve periodo, anche il greco Teodoro Gaza, fornendo all'umanesimo mantovano le basi per uno sviluppo in senso ellenista della sua cultura[127]. I due illuminati coniugi Ludovico II Gonzaga (1444-1478) e la moglie Barbara di Brandeburgo resero Mantova, a partire dalla seconda metà del secolo, un piccolo ma vitale centro dell'umanesimo lombardo: protessero il Platina che, rifugiatosi a Mantova dalla persecuzione di papa Paolo II, compose la *Historia urbis Mantuae Gonzagaeque familiae* in segno di ringraziamento[128]; chiamarono Leon Battista Alberti; e il successore di Ludovico, Federico I (1478-1484), ospitò il Poliziano, che a Mantova mise in scena e dedicò a Federico la *Fabula d'Orfeo*. A parte la presenza di umanisti stranieri, la Mantova del XV secolo poté vantare, quale umanista autoctono, Battista Spagnoli detto il Mantovano (1447-1516), soprannominato il “Virgilio Cristiano” da Erasmo da Rotterdam[129] a causa della fusione tra la lingua latina e le tematiche cristiane e autore dell'*Adulescentia*, composta da dieci ecloghe bucoliche dominate da una forte vena realista[126]. La cultura mantovana, rinvigorita poi dalla figura poliedrica della moglie di Francesco II (1484-1519), Isabella d'Este, cominciò ad assumere quel volto cortigiano proprio della corte ferrarese, attraverso la protezione dell'umanista e poeta cortigiano Mario Equicola, autore del *Libro de natura de amore*[130].

Il caso sabaudo

Unica area in cui il movimento umanistico-rinascimentale non trovò campo fu quello del Ducato di Savoia, Stato la cui orbita gravitazionale fluttuava tra l'area francese e quella italiana. La crisi del ducato sabaudo nel corso del Quattrocento, attanagliato da rivalità interne, dipendenze politiche e culturali dal potente Regno di Francia e governato da duchi inetti[131], non permise alla classe dirigente savoiarda di recepire i vantaggi della nuova cultura umanistica, relegando il Piemonte a un vero e proprio ritardo culturale:

> «Il terreno sul quale si manifestano più profonde le differenze fra la corte sabauda e le corti principesche italiane è quello della cultura: né intellettuali, né pittori, né poeti, né scultori: e neppure rappresentazioni teatrali. O meglio, artisti di tono minore, imitatori di scuole, manovali dell'arte, teatranti girovaghi. Lo studio universitario fondato a Torino all'inizio del Quattrocento non vale a colmare le distanze dai centri umanisti di Firenze e di Padova...E gli artisti che lavorano alla corte sabauda sono nomi sconosciuti: il poeta Martin Lefranc; il cronista Jean d'Orville...; gli scultori Gerardo di Berna e Janin di Bruxelles; il pittore veneziano Gregorio Boni...; un altro pittore, Giacomo Giacheri...Poca cosa.»
>
> (Oliva, p. 175)



Il Ducato di Savoia nel XV secolo, incastonato tra la penisola italiana e il Regno di Francia

Le travagliate vicende che funestarono il Ducato nel corso del primo Cinquecento, sotto il debole governo di Carlo II il Buono (1504-1553), causarono l'ulteriore ritardo culturale del Piemonte, situazione da cui lo Stato sabaudo fu poi risollevato grazie all'energica guida di Emanuele Filiberto (1553-1580), restauratore del Ducato e protettore di Giovan Battista Giraldi Cinzio[132].

Lorenzo Valla e Leon Battista Alberti

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Lorenzo Valla*** *e* ***Leon Battista Alberti****.*

Lorenzo Valla (1407-1457) e Leon Battista Alberti (1404-1472), per il loro eclettismo, cosmopolitismo e varietà d'interessi, non possono rientrare in una ben specifica categorizzazione geografica o tematica.

Jean-Jacques Boissard e Theodor de Bry, *Lorenzo Valla*, incisione

Per quanto riguarda il pensiero e l'attività del Valla, si può sostenere che l'umanista romano fondò una sorta di filosofia della parola basata sulla sua assoluta preminenza rispetto ai discorsi di carattere filosofico e culturale che si possono sviluppare in seguito. Il *verbum* deve essere indagato, studiato etimologicamente, ricostruito in base all'*usus* di cui si fece e analizzare, pertanto, anche le accezioni semantiche più particolari[133]. Soltanto partendo da quest'analisi rigorosa, basata sulla lezione del retore romano Quintiliano nella sua *Institutio*

Ritratto di Leon Battista Alberti del 1804, per l'edizione del *Trattato sulla Pittura*

Oratoria si può ricostruire il senso del testo. Insofferente verso le autorità filosofiche della cultura tomista, Valla non si fermava neanche davanti agli stessi autori classici (*lettera a Juan Serra*, *1440*) o agli stessi Vangeli (di cui compì, per la prima volta, l'*emendatio* degli errori compiuti da san Girolamo nella redazione della *Vulgata*), qualora l'umanista vi avesse trovato degli errori da correggere: in quest'ottica, si può comprendere allora il coraggioso attacco contro il testo riportante la presunta *Donazione dell'imperatore romano Costantino* dei possedimenti occidentali dell'Impero a papa Silvestro I, documento su cui si fondavano le pretese del potere temporale dei papi. Valla, sostanzialmente, abbandona le ultime armi mediatrici del primo umanesimo, per combattere a viso aperto contro tutta quella cultura che poteva ostacolare l'attività corretta della sua ricerca, suscitando le stesse ire di un umanista estremamente bizzarro e anticonformista quale fu Poggio Bracciolini[134].

Leon Battista Alberti è considerato uno dei più poliedrici e significativi umanisti europei. Intellettuale che ardeva nel concretizzare il sapere umanistico nei più svariati ambiti (l'arte, l'architettura, la medicina, il diritto e la scultura), l'Alberti si segnala per lo spregiudicato sperimentalismo, per la volontà di riabilitare il volgare italiano davanti alle detrazioni dei suoi colleghi umanisti (si riveda l'episodio infelice del *Certame coronario*) e per un anomalo pessimismo di fondo sulla natura umana[135]. La riflessione sull'uomo, declinata nei trattati dedicati alle relazioni sociali (*De familia*, *De Iciarchia*), o in quelli dal sapore politico (*Momus* e *Theogenius*), mostra il superamento dell'iniziale ottimismo antropologico per abbracciare invece sia la positività sia la negatività, ambivalenza che genera la concezione "doppia" dell'uomo[136]. Oltre alla dimensione speculativa, l'Alberti si preoccupò di coniugare tale sapienza con l'attività pratica e con le scienze combinando, nello specifico, il sapere tecnico della classicità con l'attività di architetto e d'artista (*De re aedificatoria*, *De pictura*)[137].

Pico della Mirandola e il manifesto dell'umanesimo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Giovanni Pico della Mirandola*** *e* ***Discorso sulla dignità dell'uomo***.

Giovanni Pico della Mirandola

Il conte Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) fu senza dubbio l'esponente maggiore dell'umanesimo filosofico italiano. Dotato di una memoria prodigiosa che gli meritò l'appellativo di "fenice degli ingegni", giovanissimo studiò greco all'Università di Pavia, ebraico e la filosofia cabalista a esso annessa, cercando di creare un sapere universale tramite la fusione delle religioni monoteiste e il sapere greco e latino. Considerato eretico, vicino sia all'aristotelismo padovano sia al platonismo fiorentino, fu esiliato per un po' di tempo in Francia al fine di sfuggire all'Inquisizione, ma poté rientrare in Italia nel 1486 dove poté esporre la sua idea di filosofia che doveva essere necessariamente *pia* in quanto «capace di assicurare una pace e una "concordia" tra tutte le scuole [di pensiero]»[138]. Rifugiatosi in Francia in seguito all'esposizione delle sue *Novecento tesi* e del *Discorso sulla dignità dell'uomo*, poté finalmente rientrare in Italia nel 1487 a Firenze e, avvicinatosi al Savonarola negli ultimi anni della sua vita in quanto attirato dall'ardore della sua riforma morale della Chiesa, morì avvelenato in circostanze non chiare nel 1494, poco più che trentenne[139].

Il nome di Pico della Mirandola, oltre alla prodigiosa memoria, è legato anche al dialogo *Oratio de hominis dignitate* o *Discorso sulla dignità dell'uomo*, in cui espone il manifesto dell'umanesimo. L'opera, incentrata sul dialogo tra Dio e Abramo[139], esalta l'uomo in quanto dotato del libero arbitrio, ossia di quella facoltà unica che Dio diede all'uomo unico tra le altre creature di scegliere tra il bene e il male e di operare in conseguenza di ciò, dimostrando di avere una natura non predeterminata capace di abbassarsi al livello dei bruti sia di elevarsi a quello degli angeli:

(**LA**)	(**IT**)
«Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.»	«Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, affinché fossi di te stesso quasi un Demiurgo arbitrario e onorario, in cui tu plastifichi la forma secondo ciò che più preferisci. Potrai degenerare nei gradi inferiori propri dei bruti; potrai rigenerarti nei gradi superni e divini secondo la tua intima decisione.»

(Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, c. 5, parg. 22-23)

L'umanesimo europeo

A partire dalla fine del Quattrocento l'umanesimo, da fenomeno strettamente legato all'area italica, cominciò a diffondersi presso le altre nazioni europee grazie ai soggiorni degli intellettuali stranieri nel nostro Paese. In alcuni di essi (quali Francia e Inghilterra) l'umanesimo tardò a causa della guerra dei cent'anni prima, e delle lotte per la ricostruzione del tessuto nazionale poi; in altri, invece, il dominio della filosofia scolastica e della cultura medievale in genere non permisero all'umanesimo di penetrare se non verso la fine del Quattrocento: furono i casi del Regno d'Ungheria col suo sovrano Mattia Corvino e quello di Polonia, grazie all'azione della regina Bona Sforza, maritata dal 1518 con Sigismondo I Jagellone[140].

Erasmo da Rotterdam

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Erasmo da Rotterdam***.

Il principale esponente dell'umanesimo che ha avuto un sapore internazionale è stato sicuramente l'umanista olandese Erasmo da Rotterdam (1469?-1536), definito "il principe degli umanisti". Considerato al contempo l'esponente di punta dell'umanesimo cristiano Erasmo, che nutriva una profonda avversione per la scolastica e per la corruzione in cui versava la Chiesa di Roma, si proponeva di restaurare una fede che fosse veramente sentita nel cuore (la *devotio moderna*), ancor prima che nelle forme esteriori, e quindi di ritornare al modello dell'età apostolica[141].

Sulla base di questo progetto, l'umanista olandese (i cui contatti epistolari spaziavano dal Colet a Tommaso Moro, da Manuzio all'editore svizzero Froben, da eminenti ecclesiastici a principi) propose la sua "riforma etica" del cattolicesimo attraverso una rivisitazione filologica del Nuovo Testamento; la creazione di un manuale per la formazione del cristiano (l'*Enchiridion militis christiani*) e la produzione di opere letterarie, fortemente contrassegnate dall'ironia (si ricordi il celebre *Elogio della follia*), volte a smuovere le coscienze[142].

La combinazione dei modelli classici e patristici con la sensibile attenzione verso le tematiche contemporanee (la deplorazione della guerra tra i cristiani; l'attenzione verso le tematiche pedagogiche e politiche) fece di Erasmo il campione dell'umanesimo fino allo scoppio della Riforma protestante e dalla sua contrapposizione con gli estremismi della fazione luterana e di quella cattolico-romana, che accusarono l'anziano umanista di essere ora segretamente protestante, ora segretamente cattolico. Nonostante Erasmo avesse difeso, nello scritto *Diatribe de libero arbitrio* del 1524, la teoria secondo cui ogni essere umano dispone liberamente della propria coscienza e, quindi, delle proprie azioni, andando anche contro la morale divina, la sua protervia nel rimanere neutrale nella disputa gli alienò le simpatie anche dei cattolici[143].

Hans Holbein il Giovane, *Ritratto di Erasmo da Rotterdam allo scrittoio*, colore su carta su legno di pino, 1523, Museo d'arte di Basilea

Geografia dell'umanesimo europeo

Francia

Per quanto riguarda l'area francese, il primo umanista che importò in patria la nuova cultura fu Jacques Le Fèvre d'Étaples (1455-1536), teologo e uomo di cultura che rimase affascinato dalle proposte di Marsilio Ficino e di Giovanni Pico della Mirandola al principio degli anni 1490[144]. La lezione filologiche e filosofiche di d'Étaples verranno ulteriormente diffuse in seguito alle guerre d'Italia di Carlo VIII, Luigi XII e, soprattutto, di Francesco I, che rese il francese lingua ufficiale del Regno e che protesse numerosi artisti e letterati. Sotto il suo regno vissero Guillaume Budé (1468 - 1540), François Rabelais (1494 - 1553)[145] e vari dotti parigini quali Charles de Bovelles e Symphorien Champier, vicini alla lezione di Pico e di Nicolò Cusano[146]. Nella seconda metà del secolo, campeggia la figura di Michel de Montaigne (1533 - 1592), scettico indagatore della natura umana nelle sue molteplici sfaccettature[145].

Thomas de Leu, *Ritratto di Michael de Montaigne*, pittura

Inghilterra

Nella prima metà del XV secolo, singolare fu la figura del reggente e membro della casata dei Lancaster Humphrey di Gloucester il quale, oltre agli impegni di governo sotto il nipote Enrico VI (1421-1461/1470-1471), fu mecenate dell'umanesimo commissionando al segretario Antonio Beccaria[147], a Pier Candido Decembrio, a Leonardo Bruni e ad altri umanisti italiani la traduzione di opere dal latino e dal greco[148]. Sconvolta poi dalla guerra delle due rose (1455-1485), l'Inghilterra cominciò a ricostruire le sue energie, tra cui anche quelle culturali, sotto l'energico governo del primo sovrano Tudor, Enrico VII (1485-1509). In questo periodo, la ripresa del commercio e degli scambi col continente favorì la penetrazione dell'umanesimo anche in terra inglese grazie alla figura del religioso e futuro decano della Cattedrale di San Paolo John Colet (1466/67-1519), fervente sostenitore del neoplatonismo e degli studi patristici greci e fondatore della *Scuola di Oxford*. Vicino a Colet fu la figura più prestigiosa del primo umanesimo inglese, Tommaso Moro (1478-

1535), amico di Erasmo da Rotterdam, cancelliere di Enrico VIII (1509-1547) e autore del trattato sociopolitico di *L'Utopia*. Il pieno rinascimento inglese si svolse nettamente in ritardo rispetto all'Europa: fu sotto l'età elisabettiana (1558-1603) che le teorie umanistiche furono raccolte da Philip Sidney e, soprattutto, da William Shakespeare[149].

Germania

Hans Holbein il Giovane, *Ritratto di sir Thomas More*, 1527, olio su tavola di quercia, Frick Collection

Tra i principali umanisti tedeschi si ricordano Johannes Reuchlin (1455-1522), che introdusse in patria le nozioni di Pico della Mirandola riguardo al valore magico della cabala ebraica[150]; Ulrich von Hutten (1488-1523), traduttore dell'opera di Valla *La falsa Donazione di Costantino* e fautore del luteranesimo in chiave violenta[151]; Johannes Agricola (1494-1566), inizialmente fautore di Lutero e poi suo oppositore; e infine Filippo Melantone (1497-1560), raffinato umanista e rappresentante della fazione moderata del luteranesimo[152].

Spagna

L'umanesimo, grazie ai legami dinastici tra Alfonso V di Napoli e la sua terra d'origine, il Regno d'Aragona, penetrò lentamente nella penisola iberica[140]. Dopo la conquista di Granada da parte dei Re cattolici nel 1492 e il completamento della *Reconquista*, iniziò la vera diffusione dell'umanesimo in Spagna. Fautore dell'introduzione del movimento culturale nello Stato iberico fu Antonio de Nebrija, insieme al traduttore di Aristotele Pedro Simón Abril, al politologo Juan Ginés de Sepúlveda e al frate e poi vescovo difensore degli *indios* Bartolomé de Las Casas.

Il Münster di Basilea, città più importante elvetica dell'epoca

Oltre a questi umanisti, il regno di Carlo V d'Asburgo (1516-1558) fu caratterizzato dalla presenza di intellettuali legati all'erasmismo, in primo luogo Alfonso de Valdés e suo fratello Juan de Valdés, artefici di un cristianesimo che riconciliasse il cattolicesimo con le istanze riformate, cosa che decretò la decadenza dell'umanesimo spagnolo, l'instaurazione dell'Inquisizione spagnola e l'avvio al maturo *Siglo de Oro*[153].

Svizzera

Nel territorio dell'attuale Svizzera è soprattutto la città di Basilea che può essere qualificata come uno dei centri più importanti al nord delle Alpi. Grazie alla fondazione dell'università di Basilea nel 1460 (prima università svizzera), dove s'installerà anche Erasmo da Rotterdam, la famiglia Holbein o Paracelso e come nuovo centro di stampa di

libri (in concorrenza con le città di Parigi e Venezia) riuscirà a stabilirsi come la città più importante elvetica dell'epoca e come luogo d'innovazione intellettuale. Diventò inoltre anche terra d'accoglienza per vari rifugiati religiosi di provenienza italiana, quali Bernardino Ochino[154].

Note

Note esplicative

1. ^ Petrarca aveva fondato una filosofia che «profondamente avversa alle vuote dispute delle scuole, è indagine sulla vita degli uomini», come ricorda Garin, p. 30. Rifacendosi al pensiero neoplatonico cristiano di sant'Agostino d'Ippona, il letterato aretino basa l'esistenza sulla conoscenza intima di sé stessi, filtrata attraverso lo studio dei classici e la preghiera, per poi procedere alla comunione con l'intero ecumene umano:

   > «Perciò il viaggio...alla scoperta dell'anima propria, fu insieme la conquista di un più solido legame con gli altri uomini.»
   >
   > (Garin, p. 28)

2. ^ Il Petrarca, uomo profondamente religioso, manifestò un forte dolore nel libro XX delle *Familiari* composto, per la maggior parte, da lettere inviate ai grandi scrittori del passato: Cicerone, Seneca e altri. Il dolore che uomini così virtuosi non siano venuti a conoscenza del messaggio cristiano lo si denota, per esempio, nel saluto finale della Petrarca2, *Familiare*, XX, 3, quando Petrarca sottolinea la distanza temporale spirituale fra i due: «anno ab ortu Dei illius quem tu non noveras, MCCCXLV», cioè *nell'anno 1345 dalla nascita di quel Dio che tu non avevi conosciuto*.
3. ^ La sensibilità umanistica di considerare gli antichi come uomini, come spiegano Berté-Petoletti, p. 229: «...richiama al *topos* letterario della personificazione e del colloquio con i libri, che ha avuto grande fortuna in età umanistica».
4. ^ L'Alberti era fortemente critico verso il monolinguismo della cultura umanistica fiorentina che, con l'avvento di Cosimo nel 1434, era diventata l'espressione del rinnovamento culturale mediceo. Perciò fu costretto ad allontanarsi da Firenze per prendere la strada ecclesiastica. Si veda Cappelli, pp. 309-310
5. ^ Come però rivela Pastore Stocchi, p. 34, l'accorata difesa della libertà fiorentina non aveva nulla a che vedere con l'uguaglianza interna tra magnati e popolo minuto, quanto una differenza di carattere sociopolitico tra due modelli di Stato antitetici:

   > «In effetti anche nel primo '400 l'apologia della libertà fiorentina rimane condizionata, in buona misura, da un'istanza di autonomia-autocefalia raffermata contro una minaccia esterna. Si tratta, insomma, di un concetto di libertà che assume significato nel quadro di uno scontro di interessi politico-economici fra Stati, non già da un serio tentativo di analisi comparativa interna dei rispettivi sistemi statali.»

6. ^ Tutte e tre le città sono luoghi significativi per l'umanesimo: la prima è la patria di Guarino Veronese, patrocinatore della pedagogia umanista con Vittorino da Feltre; Padova si poteva considerare la "sede spirituale" del petrarchismo per la forte impronta che l'insegnamento del Petrarca ebbe sull'élite politica e culturale locale; a Vicenza, infine, nacque l'umanista "politico" Antonio Loschi, allievo di Coluccio Salutati e futuro cancelliere del duca di Milano Gian Galeazzo Visconti. Si vedano: Cappelli, p. 140 e Tateo, cultura umanistica, pp. 92-93.

7. ^ Questi alti prelati non furono soltanto simpatizzanti dell'umanesimo nascente, ma anche loro stessi umanisti e appassionati scopritori di codici. Bartolomeo Capra, per esempio, scoprì la *Rethorica* e la *Dialectica* di sant'Agostino; mentre Gerardo Landriani, nel 1421, riportò alla luce il *De Oratore* di Cicerone. *Cfr.* Cappelli, p. 229.

Note

1. ^ *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*, Jena, Friedrich Frommann, 1808.
2. ^ Kristeller, p. 8.
3. ^ Umanesimo.
4. ^ Per uno sguardo complessivo sugli studi storiografici, si veda Fubini, pp. 7-11.
5. ^ È il primo frammento attribuito a Protagora nella raccolta dei frammenti dei presocratici curata da Diels e Kranz, come esposto in Reale, p. 67.
6. ^ Abbagnano, 1, p. 14:

   > «Essa non esclude l'uomo dalla sua considerazione; ma nell'uomo vede soltanto una parte o un elemento della natura, non già il centro di un problema specifico. Per i presocratici, gli stessi principi che spiegano la costituzione del mondo fisico, spiegano la costituzione dell'uomo.»

7. ^ Abbagnano, 1, p. 10 e Reale, p. 12.
8. ^ Abbagnano, 1, p. 205:

   > «La filosofia [post-aristotelica] è ancora e sempre ricerca; ma ricerca di un orientamento morale, di una condotta di vita che non ha più il suo centro e la sua unità nella scienza, ma subordina a sé la scienza come il mezzo al fine.»

9. ^ Canfora, p. 587.
10. ^ Publio Terenzio Afro, *Heautontimorumenos*, 77.
11. ^ Abbagnano, 1, p. 242.
12. ^ Abbagnano, 1, p. 245.
13. ^ Tali esperimenti filologici del giovane Petrarca furono la collazione delle decadi di Tito Livio (*codice Hamilton 2493*), realizzata tra il 1326 e il 1330 (*Cfr*. Wilkins, p. 24); e la costituzione del *Virgilio ambrosiano*, codice composto di 300 fogli manoscritti contenenti le *Bucoliche*, le *Georgiche* e l'*Eneide* di Virgilio, a cui aggiunsero quattro *Odi* di Orazio e l'*Achilleide* di Stazio (*Cfr*. Wilkins, p. 5; p. 32).
14. ^ L'attività frenetica di Petrarca a livello europeo viene sinteticamente riportata da Gargan, pp. 134-140, ricordando come il punto di partenza fosse stata la "fortunata" coincidenza di trovarsi, allora, ad Avignone la sede del papato (si veda la Cattività avignonese per maggiori informazioni storiche), «centro situato in località propizia per essere un punto di contatto culturale tra nord e sud [Europa]» (Gargan, p. 135).
15. ^ Per avere uno sguardo complessivo della vita di Petrarca, si fruisca del libro di Wilkins citato in bibliografia. Altro valido aiuto è rappresentato dal libro di Pacca.
16. ^ Garin, p. 26; Cappelli, p. 31.

17. ^ Con l'umanesimo petrarchesco, difatti, i classici vengono visti nella loro condizione storica, e non più interpretati secondo l'esegesi cristiana operata nel Medioevo. Così Garin, p. 21:

> «Proprio l'atteggiamento assunto di fronte alla cultura del passato, al passato, definisce chiaramente l'essenza dell'umanesimo. E la peculiarità di tale atteggiamento...va collocata...in una ben definita coscienza storica. I "barbari" [i medioevali] non furono tali per aver ignorato i classici, ma per non averli compresi nella verità della loro situazione storica.»

18. ^ Cappelli, p. 39:

> «Tra Venezia, Padova e Bologna dominava l'aristotelismo scolastico: Petrarca vi oppone il suo cristianesimo spiritualista, venato di platonismo e di stoicismo, e la sua morale fondata su una lettura attenta e laica dei classici.»

19. ^ Significativa la sintesi di Abbagnano, 1, p. 5:

> «L'umanesimo rinascimentale non è soltanto l'amore e lo studio della sapienza classica e la dimostrazione del suo accordo con la verità cristiana; è anche e soprattutto la volontà di ripristinare nella sua forma autentica tale sapienza, di intenderla nella sua effettiva realtà storica.»

20. ^ Petrarca poneva, come conseguenza dello studio dei classici, l'apprendimento dell'etica greco-romana, un'etica virtuosa cui doveva corrispondere, nella vita quotidiana, un'ortoprassi identica. La teoria, esposta nella *Fam.* I, 9, è riportata da Garin, p. 26.

21. ^ Petrarca, *Seniles*, II, 1, par. 8:

(LA)

«Quid hic tibi dicere aliud videtur, quam quod in Proverbiis Salomon: «Iustus prior est accusator sui»? Aut quid aliud Seneca idem ad Lucilium, ubi ait «somnium narrare vigilantis est, et vitia sua confiteri sanitatis indicium est», quam quod in psalmo David: «Dixi: confitebor adversum me iniustitiam meam Domino (en confessio); et tu remisisti impietatem peccati mei (en sanitas confitentis)»? Quamvis ergo cui et qualiter confitendum sit nemo nisi cristianus noverit, tamen peccati notitia et conscientie stimulus, penitentia et confessio comunia sunt omnium ratione pollentium.»

(IT)

«Che cosa sembra che ti dica costui a te, quanto ciò Salomone [disse] nei *Proverbi*: "Il giusto è il primo accusatore di sé stesso?" O che cos'altro il medesimo Seneca [disse a Lucilio], quando esclamò: "è proprio di colui che vigila narrare il sogno, ed è segno di probità ammettere i propri vizi", quanto ciò Davide [disse anche] nel salmo: "Ho detto: denuncerò contro me stesso la mia ingiustizia al Signore (ecco la confessione); e tu rimettesti l'empietà del mio peccato (ecco l'assennatezza del penitente)"? Per quanto a costoro [Salomone e Davide] e, così come nessuno se non il cristiano ha ristorato ciò che si deve confessare, il pentimento e il riconoscimento [delle proprie colpe] sono comuni a tutti coloro che sono dotati di ragione.»

22. ^ Ferroni, Trecento, p. 10.
23. ^ Renucci, p. 1231.
24. ^ Sapegno.
25. ^ Monti, p. 34.
26. ^ Si veda, per i singoli passaggi di quest'apprendistato, Rico.
27. ^

> «[Il Boccaccio] intravvide, seppur vagamente, che l'Umanesimo per esser veramente integrale doveva completarsi con la matrice della cultura e della 'humanitas latina, cioè con la cultura e l'humanitas' dei Greci»
>
> (Agostino Pertusi in Branca 1977, *Giovanni Boccaccio: profilo biografico*, p. 118)

28. ^ Branca, p. 183.
29. ^ Cappelli, pp. 20-21.
30. ^ Beatrice Panebianco, Mario Gineprini, Simona Seminara, *LetterAutori*, vol. 1, ed. Zanichelli, Bologna, 2014.
31. ^ Guglielmino-Grosser, pp. 248-249.

32. ^ Burckhardt, p. 192:

> «Lo scrittore che, fin dal secolo XIV passava senza contrasto come il modello più perfetto della prosa latina, era Cicerone [...] Ma [Petrarca] nutriva per lui troppa venerazione, per mostrarsi lieto di una tale scoperta; e dal suo tempo in poi, l'epistolografia in primo luogo e in seguito tutti gli altri generi di composizione, eccettuato soltanto il narrativo, non avevano preso altro modello, fuorché Cicerone.»

33. ^ Pastore Stocchi, p. 15:

> «Invece, a partire dal Petrarca..., l'Umanesimo viene affermandosi anche nel modo in cui le informazioni sono fatte circolare velocemente in un esteso e fitto intreccio di canali, grazie ai frequentissimi contatti personali favoriti dall'avventurosa mobilità di tanti studiosi, e soprattutto al commercio epistolare, istituzione principe e universalmente officiata nella nuova cultura.»

34. ^ Per un discorso generale sulla figura, l'opera generale e la lettera riportata di Poggio a Guarino *cfr.* Berté-Petoletti, pp. 226-232.
35. ^ Berté-Petoletti, p. 229.
36. ^ Berté-Petoletti, p. 117.
37. ^ Cappelli, p. 109.
38. Renucci, p. 1219.
39. ^ Cappelli, p. 233.
40. ^ Berté-Petoletti, p. 118.
41. ^ Kent.
42. ^ Renucci, p. 1251.
43. ^ Cappelli, p. 299-304.
44. ^ Si vedano le personalità di Poggio Bracciolini, di Leonardo Bruni o di Giovanni Argiropulo, spiegate nella sezione successiva, per dare un'idea.
45. ^ Abbagnano, 1, p. 7:

> «Quando si dice che l'umanesimo rinascimentale ha scoperto o riscoperto "il valore dell'uomo" s'intende affermare che esso ha riconosciuto il valore dell'uomo come essere terrestre e mondano, inserito nel mondo della natura e della storia e capace di forgiare in esso il proprio destino.»

Si guardi anche il paragrafo *Poggio Bracciolini e il valore dei beni terreni* in Garin, pp. 54-58.

46. ^ Queste categorizzazioni sommarie sono riprese da Ferroni, Quattrocento, p. 21.
47. ^ Cappelli, p. 21.
48. ^ Guglielmino-Grosser, p. 255: «Per quasi tutto il Quattrocento (sino all'ultimo quarto) il predominio del latino come lingua di cultura, a scapito del volgare, è nettissimo...»
49. ^ Tateo, cultura umanistica, p. 55.
50. ^ Guglielmino-Grosser, p. 256.
51. ^ Chines, p. 212.
52. ^ Ferroni, Quattrocento, p. 12.
53. ^ Ferroni, Quattrocento, p. 35.

54. ^ Chines, p. 213:

> «...Lorenzo il Magnifico, il quale, per sancire la superiorità culturale di Firenze, sollecità l'uso del volgare come lingua d'arte e affida così agli scrittori della sua corte, umanisti esperti dei classici latini, il compito di applicare al volgare toscano i costrutti eleganti che avevano condotto le lingue antiche alla loro perfezione morale.»

55. ^ Guglielmino-Grosser, p. 260.
56. ^ Tartaro, p. 170:

> «L'umanesimo volgare avrà dunque la sua estrema definizione in senso politico-culturale. Il fiorentinismo che lo ispira da sempre sarà allora fiducia in un programma di espansione e di supremazia politica; e come tale non dissociabile dalla persona stessa [il Magnifico] del singolarissimo programmatore, promotore di cultura e di iniziative culturali prima ancora che mecenate.»

57. ^ Cappelli, p. 125.
58. ^ Guglielmino-Grosser, p. 277.
59. ^ Guglielmino-Grosser, pp. 279-280.
60. ^ Cappelli, p. 127.
61. ^ L'attenzione alla pratica religiosa come rispecchiamento esteriore del sentimento interiore era proprio più della scuola di Vittorino da Feltre, come ricordano Cappelli, p. 132 e Burckhardt, p. 165.
62. ^ Cappelli, pp. 125-126.
63. ^ Bosisio, p. 361.
64. ^ Bosisio, pp. 361-362.
65. ^ nel libro *Leonardi Aretini Historiarum Florentini populi libri XII*, volume II, traduzione a cura di Donato Acciaiuoli, Le Monnier, Firenze 1857
66. ^ Termine coniato da Hans Baron nel 1924, quando recensì il libro di Friedrich Engel-Jànosi *Soziale Probleme der Renaissance*. Cfr. Fubini, p. 299, nota 77.
67. ^ Cappelli, pp. 86-88.
68. ^ Per una biografia del Bruni, per quanto datata, si veda: Santini.
69. ^ Sabbadini, p. 51:

> «Non meno vigile e operoso fu il Bruni. Anch'egli cominciò a formarsi il primo nucleo coi doni del Crisolora, da cui ricevette un Demostene; sin poi dal 1400 pose mano alla ricca serie delle traduzioni dal greco col Fedone platonico...»

70. ^ Tateo, cultura umanistica, p. 67:

> «L'attività propriamente umanistica del Bruni è legata alla sua vasta opera di traduttore; oltre gli storici, già citati, tradusse Demostene, Eschine, san Basilio...e ancora il *Fedone*, il *Gorgia*, il *Fedro*, l'*Apologia*, il *Critone*, alcune lettere e il *Convito* di Platone. Se la traduzione dell'opera platonica diede un fecondo contributoalla diffusione del platonismo nell'umanesimo fiorentino, le versioni aristoteliche della *Nicomachea* (1417), degli *Economici* (1420), della *Politica* (1434) intesero rinnovare la lettura del filosofo [cioè Aristotele]....»

71. ^ Pastore Stocchi, p. 36:

> «Il Bruni è molto più abile e certo più coerente nel perseguire il suo [di Salutati] disegno apologetico. la sua critica ai sistemi tirannici non è affatto esplicita, ma è pure meno contingente: si proietta infatti nella celebrazione delle origini repubblicane di Firenze, fondata quando ancora a Roma [la libertà]...dove gli *sceleratissimi latrones* sono Giulio Cesare e gli imperatori successivi, che hanno tolto a Roma la libertà repubblicana di cui Firenze è rimasta unica erede e fiera custode...»

72. ^ Ferroni, Quattrocento, p. 36.
73. ^ Renucci, p. 1255 parla, per quanto riguarda la promozione culturale neoplatonica ad opera di Lorenzo il Magnifico, di «letteratura...aristocratica».
74. ^ Garin, p. 94.
75.
    - Edward W. Bodnar e Clive Foss (a cura di), *Cyriac of Ancona: Later travels*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2003, ISBN 0-674-00758-1. Bodnar chiama Ciriaco: «*the founding father of modern classical archeology*» ("il padre fondatore della moderna archeologia classica");
    - R. Bianchi Bandinelli, M. Pallottino, E. Coche de la Ferté - Treccani, alla voce *archeologia*, in *Enciclopedia dell'arte antica*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
      > «Quindi, se Ciriaco de' Pizzicolli (v. Ciriaco D'Ancona), che viaggiò in Grecia fra il 1412 e il 1448 ricercando e annotando opere d'arte e iscrizioni, può dirsi, in certo modo, il fondatore dell'archeologia in senso generale, l'archeologia nel suo carattere storico-artistico, come viene intesa oggi, può ben dirsi datare dalla pubblicazione della Storia delle arti del disegno presso gli antichi di J. J. Winckelmann, avvenuta nel 1764»
76. ^ Canfora, p. 34:

> «Si trattava di una forma di stato repubblicano ovviamente *sui generis*, fondato sulla conservazione istituzionale, sull'equilibrio tra i poteri e sulla programmatica esclusione dell'allargamento della partecipazione al governo cittadino.»

77. ^ Tateo, cultura umanistica, p. 92:

> «...il primo umanesimo veneto appare caratterizzato soprattutto da funzioni - per così dire - istituzionali: accolto nelle grandi famiglie dell'aristocrazia, l'umanesimo contribuì soprattutto alla formazione di uomini politici, ambasciatori, prelati.»

78. ^ Tissoni Benvenuti, p. 250.
79. ^ Canfora, p. 34.
80. ^ Cappelli, p. 159.
81. ^ Tateo, cultura umanistica, p. 95.
82. ^ Finzi, pp. 359-360.
83. ^ Si veda il saggio di Caracciolo, nella sezione dedicata alla religiosità dell'umanesimo veneto.
84. ^ Steinberg, p. 61.
85. ^ Bigi, Barbaro.
86. ^ Cappelli, p. 166.
87. ^ per una biografia del Bracciolini, si veda Petrucci e Bigi.
88. ^ Cappelli, p. 61: «Ma la figura di maggior rilievo in questa immensa opera di recupero [dei classici] fu quella di Poggio Bracciolini...»
89. ^ Ferroni, Quattrocento, p. 23.
90. ^ Cappelli, pp. 168-169.
91. ^ Per la biografia, si veda quella di Fubini, *Biondo Flavio*.
92. ^ Testimonianza del metodo storico, basato sulla *veritas historiae*, è la lettera che Lapo da Castiglionchio il Giovane invia al Biondo, nell'aprile del 1437. In essa, Lapo elogia Biondi, per aver osservato i precetti della storiografia antica, senza però esserne un pedissequo emulatore:

(**LA**)

«Nam quae sunt primum hystoricis quasi impositae leges, ut ne quid falsum admiscere audeant, ne quid verum praetermittant, ne...a vera ac recta sententia deducantur, abs te diligentissime conservatae sunt.»

(**IT**)

«In primo luogo, difatti, queste sono delle sorti di leggi imposte agli storici, affinché non osino aggiungervi qualcosa di falso, non omettano qualcosa di vero, e non si allontanino da un discorso vero e giusto, e da te [queste leggi] sono conservate in modo assai diligente.»

(Miglio, pp. 14-15)

93. ^ Kelly, p. 413: «Il suo ideale di essere il restauratore di Roma, il protettore degli uomini di lettere e l'assertore del papato come guida della civilizzazione...»

94. ^ In Tateo, Niccolò V questi sono soltanto alcuni degli umanisti più importanti che giunsero a Roma chiamati dal loro "collega" divenuto papa. Nell'organizzazione dei codici della Biblioteca Vaticana e nella loro traduzione dal greco in latino, infatti, furono chiamati un'infinità di intellettuali di cui si riportano i nomi:

> «Tradussero dal greco per il pontefice, e in qualche caso conosciamo la loro lautissima retribuzione, Giovanni Aurispa, Poggio Bracciolini, Pietro Balbi, Pier Candido Decembrio, Francesco Filelfo, Teodoro Gaza, Giorgio da Trebisonda, Gregorio Tifernate, Guarino da Verona, Jacopo da San Cassiano, Lilio Tifernate, Giannozzo Manetti, Carlo Marsuppini, Orazio Romano, Nicolò Perotti, Lorenzo Valla, Rinuccio da Castiglione che, ancor prima dell'elezione al pontificato, aveva tradotto per il Parentucelli le Favole di Esopo, Maffeo Vegio. Altrettanto ampio il novero di coloro che dedicarono loro opere e loro traduzioni a N.: come Andrea Contrario, Antonio Agli, Antonio da Bitonto, Antonio Tridentone, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Bartolomeo Facio, Basinio da Parma, Benedetto da Norcia, Bernardo da Rosergio, Biondo Flavio, Lampugnino Birago, Poggio Bracciolini, Filippo Calandrini, Michele Canensi, Leonardo Dati, Pietro del Monte, Gaspare da Verona, Giano Pannonio, Giovanni da Capestrano, Giovanni Giusti, Pietro Godi, Girolamo Guarini, Leonardo da Chio, Lorenzo da Pisa, Lupo da Speio, Paolo Maffei, Timoteo Maffei, Giovanni Marrasio, Nicolò Cusano, Porcelio Pandone, Nicolò Perotti, Lauro Quirini, Giovanni Serra che si offrì anche come biografo, Raffaele da Pornassio, Rinuccio da Castiglione, Giovanni Torquemada, Giovanni Tortelli.»

95. ^ Abbagnano, 1, pp. 58-59.
96. ^ Tateo:

> «...quindi si trasferì a Roma (1462-63) quando il suo allievo Francesco Gonzaga ricevette la nomina cardinalizia, e a Roma concluse felicemente la sua carriera di umanista come prefetto della Biblioteca vaticana.»

97. ^ Kelly, p. 176.
98. ^ Burckhardt, p. 171:

> «...e i suoi [di Paolo II] successori, Sisto, Innocenzo e Alessandro accettarono sì qualche dedica e si lasciarono esaltare dai poeti senza misura (si parla persino di una *Borgiade*, scritta probabilmente in esametri), ma ebbero in generale ben altre occupazioni e cercarono appoggi più solidi, che non fossero le servizi adulazioni dei poeti-filologi.»

Sempre in *Ibidem*, nota 90, Burckhardt rivela il nome dell'autore dell'incompiuta *Borgiade*, tale Sferulo da Camerino.

99. ^ Burckhardt, pp. 211-212.
100. ^ Tateo, cultura umanistica, p. 125.
101. ^ Si veda Bueno de Mesquita.
102. ^ Per uno sguardo complessivo sul Loschi, si veda: Viti, *Antonio Loschi*.

103. ^ Canfora, p. 12:

> «Scipione e Cesare, simboli rispettivamente della repubblica e della monarchia, sono i due grandi eroi antitetici su cui il poeta aretino per primo richiamò puntualmente l'attenzione dei contemporanei [...] La contrapposizione...era tra libertà individuale ed efficacia nell'azione di governo, tra repubblica e monarchia.»

104. ^ Tolfo.
105. ^ *Cfr*. Fubini, *Antonio da Rho*.
106. ^ Cappelli, p. 237.
107. ^ Per uno sguardo complessivo sulla figura del Decembrio, si veda: Viti, *Pier Candido Decembrio*.
108. ^ Renucci, p. 1267.
109. ^ Cappelli, pp. 409-410.
110. ^ Bosisio, pp. 358-359.
111. ^ Bosisio, p. 359.
112. ^ Cappelli, pp. 279-280.
113. Tateo, cultura umanistica, p. 130.
114. ^ Cappelli, p. 283.
115. ^ Cappelli, p. 298.
116. ^ Cappelli, p. 255.
117. Martellotti.
118. ^ Cappelli, p. 257.
119. ^ Burckhardt, p. 165.
120. ^ Sabbadini, pp. 46-47.
121. Ferroni, Quattrocento, p. 54.
122. ^ Alfano-Gigante-Russo, p. 92.
123. ^ Cappelli, p. 266.
124. ^ Tateo, cultura umanistica, pp. 111-112.
125. ^ Tateo, cultura umanistica, p. 112 e Cappelli, p. 267.
126. Tateo, cultura umanistica, p. 112.
127. ^ Cappelli, p. 269.
128. ^ Tateo: «aveva scritto infatti, per onorare i Gonzaga suoi protettori, una storia della città di Mantova (*Historia urbis Mantuae*), iniziata nel 1466 e completata nel 1469.»
129. ^ Cappelli, p. 271.
130. ^ Alfano-Gigante-Russo, p. 93.
131. ^ Per approfondire, si veda il capitolo di Oliva, *Una decadenza durata cent'anni*, pp. 147-180.
132. ^ Alfano-Gigante-Russo, p. 95.
133. ^ Cappelli, pp. 337-338.
134. ^ Pagnoni Sturlese.
135. ^ Cappelli, pp. 305-306.
136. ^ Catanorchi.
137. ^ Cappelli, p. 325.
138. ^ Pico della Mirandola.
139. Tirinnanzi.

140. Landucci, p. 1175, colonna 2.
141. ^ Potestà-Vian, p. 304.
142. ^ Abbagnano, 3, p. 98.
143. ^ Abbagnano, 3, p. 99.
144. ^ Si consulti la voce su Le Fèvre d'Étaples.
145. Per approfondire, si veda Humanisme et Renaissance.
146. ^ Kristeller, p. 75 e *Ibidem*, nota 30.
147. ^ Vasoli.
148. ^ Malusa, p. 172.
149. ^ Si veda, per approfondimenti, la voce English Humanists dell'*Enciclopedia Britannica* online.
150. ^ Abbagnano, 3, pp. 125-126.
151. ^ Hutten, Ulrich von.
152. ^ Abbagnano, 3, pp. 109-110.
153. ^ Si veda, per ulteriori approfondimenti, il saggioHumanismo en España.
154. ^ Maissen.

Bibliografia

- Nicola Abbagnano, *La filosofia antica (dalle origini al neoplatonismo)*, in Nicola Abbagnano (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. 1, Milano, TEA, 2001, ISBN 88-7819-717-3.
- Nicola Abbagnano, *La filosofia del Rinascimento*, in Nicola Abbagnano (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. 3, Milano, TEA, 1995, ISBN 88-7819-721-1.
- Giancarlo Alfano, Claudio Gigante ed Emilio Russo, *Il Rinascimento: un'introduzione al Cinquecento letterario italiano*, Roma, Salerno, 2016, ISBN 978-88-8402-957-7.
- Monica Berté e Marco Petoletti, *La filologia medievale e umanistica*, Bologna, Il Mulino, 2017, ISBN 978-88-15-26543-2.
- Luciano Berti, Umberto Baldini e Rosella Foggi, *Masaccio*, Firenze, Cantini, 1988, ISBN 88-7737-062-9.
- (**ES**) Virginia Bomartí Sánchez, *Humanistas europeos (Siglos XIV y XVI)*, Madrid, Editorial Complutense, 2006, ISBN 978-84-7491-824-3. URL consultato il 26 dicembre 2015.
- Alfredo Bosisio, *Il Basso Medioevo*, in Federico Curato (a cura di), *Storia Universale*, vol. 4, Novara, Istituto geografico De Agostini, 1968, SBN IT\ICCU\SBL\0106101.
- Vittore Branca, *Giovanni Boccaccio: profilo biografico*, Firenze, Sansoni, 1977, SBN IT\ICCU\SBL\0148727.
- Daniel Meredith Bueno de Mesquita, *CAPPELLI, Pasquino de'*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 18, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1975.
- Jacob Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, a cura di Ludovico Gatto e Domenico Valbusa, Roma, Newton Compton Editori, 2008, ISBN 978-88-541-1000-7., originariamente (**DE**) *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860.
- Luciano Canfora, *Storia della letteratura greca*, Roma-Bari, Laterza, 2008, ISBN 978-88-420-8551-5.
- Guido Cappelli, *Aristotele veneziano. Il "De republica" di Lauro Quirini e la tradizione politica classica* (**PDF**), in *Parole Rubate: Rivista Internazionale di studi sulla citazione*, vol. 1, gennaio 2010, pp. 1-32, ISSN 2039-0114. URL consultato il 28 dicembre 2015 (archiviato dall'url originale il 12 gennaio 2016).
- Guido Cappelli, *L'Umanesimo italiano da Petrarca a Valla*, Roma, Carocci editore, 2013, ISBN 978-88-430-5405-3.

- Olivia Catanorchi, *Alberti, Leon Battista*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012, ISBN 978-88-12-00089-0. URL consultato il 12 maggio 2016.
- Loredana Chines, Giorgio Forni, Giuseppe Ledda e Elisabetta Menetti, *Dalle Origini al Cinquecento*, in Ezio Raimondi (a cura di), *La letteratura italiana*, Milano, Bruno Mondadori, 2007, ISBN 978-88-424-9164-4.
- (**ES**) Alejandro Coroleu, *Humanismo en España*, in J. Kraye (a cura di), *Introducción al Humanismo del Renacimiento*, Madrid, Cambridge University Press, 1998, pp. 295-330, ISBN 978-84-8323-016-9. URL consultato il 4 maggio 2016 (archiviato dall'url originale il 17 febbraio 2007).
- Teresa De Robertis, Carla Maria Monti, Marco Petoletti et alii (a cura di), *Boccaccio autore e copista*, Firenze, Mandragora, 2013, ISBN 978-88-7461-213-0. Nello specifico sono stati consultate le seguenti pubblicazioni:
  - Carla Maria Monti, *Boccaccio e Petrarca*, pp. 33-40.
- Amedeo De Vincentiis, *Innocenzo VII*, in *Enciclopedia dei Papi*, vol. 2, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000, SBN IT\ICCU\IEI\0294300. URL consultato il 25 dicembre 2015.
- Ugo Dotti, *La formazione dell'umanesimo nel Petrarca (le "Epistole Metriche")*, in *Belfagor*, n. 23, Firenze, Olschki, 1º gennaio 1968, pp. 532-563, SBN IT\ICCU\TSA\0790723.
- Giulio Ferroni, Andrea Cortellessa e Italo Pantani, *L'alba dell'umanesimo: Petrarca e Boccaccio*, in Giulio Ferroni (a cura di), *Storia della letteratura italiana*, vol. 3, Milano, Mondadori, 2006, SBN IT\ICCU\IEI\0250981.
- Giulio Ferroni, *La letteratura dell'Umanesimo*, in Giulio Ferroni (a cura di), *Storia della letteratura*, vol. 4, Milano, Mondadori, 2006, SBN IT\ICCU\IEI\0251205.
- Claudio Finzi, *La polemica sulla nobiltà nell'Italia del Quattrocento*, in *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, vol. 30, n. 2, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 341-380, ISSN 1131-9062. URL consultato il 28 dicembre 2015.
- Riccardo Fubini, *ANTONIO da Rho*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 3, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961.
- Riccardo Fubini, *BIONDO Flavio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 10, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1968.
- Riccardo Fubini, *L'umanesimo italiano e i suoi storici: origini rinascimentali, critica moderna*, Milano, FrancoAngeli, 2001, ISBN 88-464-2883-8. URL consultato il 22 dicembre 2015.
- Angiolo Gambaro, *VERGERIO, Pietro Paolo, il Vecchio*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. 35, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937, OCLC 311374384. URL consultato il 28 dicembre 2015.
- Luciano Gargan, *Gli umanisti e la biblioteca pubblica*, in Guglielmo Cavallo (a cura di), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Bari, Laterza, 1988, ISBN 978-88-420-3256-4.
- Eugenio Garin, *L'umanesimo italiano*, 3ª ed., Roma-Bari, Laterza, 2000, ISBN 88-420-4501-2.
- Salvatore Guglielmino e Hermann Grosser, *Dal Duecento al Cinquecento*, in *Il sistema letterario*, 1. Storia, Milano, Principato, 2000, ISBN 88-416-1309-2.
- John N.D. Kelly, *Vite dei Papi*, Casale Monferrato, Piemme, 1995, ISBN 88-384-2290-7.
- Dale Kent, *Medici, Cosimo de'*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 73, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2009, SBN IT\ICCU\RMS\2456358. URL consultato il 10 maggio 2015.
- Paul Oskar Kristeller, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze, La nuova Italia, 1969 [1965], SBN IT\ICCU\LIA\0160401.
- Patrizia Landucci, *Umanesimo*, in Angela Di Luciano (a cura di), *L'Universale - Filosofia*, 7, tomo II, Milano, Garzanti, 2003, SBN IT\ICCU\BVE\0344356.
- (**DE**) Thomas Maissen, *Basel als Zentrum des geistigen Austauschs in der frühen Reformationszeit. Christine Christ-von Wedel, Sven Grosse, and Berndt Hamm, eds. Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 81. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. xii + pp. 378*,

in *Renaissance*, vol. 68, n. 4, 2015, pp. 1458–1460, DOI:10.1086/685206. URL consultato il 31 maggio 2019.

- Luciano Malusa, *Dall'umanesimo alla Controriforma*, vol. 3, Milano, Marzorati, 1976, SBN IT\ICCU\FER\0096023.
- Guido Martellotti, *Albanzani, Donato*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 1, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960.
- Massimo Miglio, *Una lettera di Lapo di Castiglionchio il giovane a Flavio Biondo: storia e storiografia nel Quattrocento*, in *Humanistica Lovaniensia*, vol. 23, 1974, pp. 1-30, ISSN 0774-2908.
- Massimo Miglio, *Niccolò V*, in *Enciclopedia dei Papi*, vol. 2, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000, SBN IT\ICCU\IEI\0294300. URL consultato il 26 dicembre 2015.
- Gianni Oliva, *I Savoia*, Milano, Mondadori, 1998, ISBN 88-04-42513-X.
- Vinicio Pacca, *Petrarca*, Roma-Bari, Laterza, 1998, ISBN 88-420-5557-3.
- Rita Pagnoni Sturlese, *Valla, Lorenzo*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012, ISBN 978-88-12-00089-0. URL consultato il 12 maggio 2016.
- Manlio Pastore Stocchi, *Pagine di storia dell'Umanesimo italiano*, Milano, FrancoAngeli, 2014, ISBN 978-88-204-5854-6. URL consultato il 25 dicembre 2015.
- Marco Pellegrini, *Pio II*, in *Enciclopedia dei Papi*, vol. 2, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000, SBN IT\ICCU\IEI\0294300. URL consultato il 27 dicembre 2015.
- Armando Petrucci ed Emilio Bigi, *BRACCIOLINI, Poggio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 13, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1971.
- Giancarlo Pontiggia e Maria Cristina Grandi, *Letteratura latina. Storia e testi*, vol. 1, Milano, Principato, 1996, ISBN 88-416-2188-5.
- Gian Luca Potestà e Giovanni Vian, *Storia del Cristianesimo*, Bologna, Il Mulino, 2010, ISBN 978-88-15-13763-0.
- Giovanni Reale, *Il pensiero antico*, Milano, Vita e Pensiero, 2001, ISBN 88-343-0700-3. URL consultato l'11 aprile 2016.
- Paul Renucci, *La cultura - L'Italia all'avanguardia (XV secolo)*, in Ruggiero Romano e Corrado Vivanti (a cura di), *Dalla caduta dell'Impero Romano al secolo XVIII*, *Storia d'Italia*, Vol. 2, tomo 2, Torino, Einaudi, 1974, pp. 1210-1267, SBN IT\ICCU\RMS\0120091.
- Francisco Rico, *La "conversione" del Boccaccio*, in Sergio Luzzato e Gabriele Pedullà (a cura di), *Atlante della letteratura italiana*, vol. 1, Torino, Einaudi, 2010, pp. 224-228, ISBN 978-88-06-18525-1.
- Remigio Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, vol. 1, Firenze, Sansoni, 1905, SBN IT\ICCU\MIL\0353154. URL consultato il 25 dicembre 2015.
- Emilio Santini, *BRUNI, Leonardo*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. 7, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930, OCLC 257835558. URL consultato il 24 dicembre 2015.
- Natalino Sapegno, *Giovanni Boccaccio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 10, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Siegfried Henry Steinberg, *Cinque secoli di stampa*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1961 [1955], SBN IT\ICCU\RLZ\0324751.
- Achille Tartaro e Francesco Tateo, *Il Quattrocento. L'età dell'umanesimo*, in Carlo Muscetta (a cura di), *La letteratura italiana*, 3, tomo I, Bari, Laterza, 1971, SBN IT\ICCU\FER\0090081. Si sono presi in considerazione:
  - Francesco Tateo, *La cultura umanistica e i suoi centri*, Capitolo II.
  - Achille Tartaro, *La letteratura volgare in Toscana*, Capitolo IV.
- Francesco Tateo, *Sacchi, Bartolomeo detto il Platina*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero - Politica*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013, ISBN 978-88-12-00089-0. URL consultato il 26 dicembre 2015.

- Salvatore Silvano Nigro, Francesco Tateo e Antonia Tissoni Benvenuti, *Il Quattrocento. L'età dell'umanesimo*, in Carlo Muscetta (a cura di), *La letteratura italiana*, 3, tomo II, Bari, Laterza, 1971, SBN IT\ICCU\FER\0090081.
- Nicoletta Tirinnanzi, *Giovanni Pico della Mirandola*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero: Filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012. URL consultato il 29 maggio 2019.
- Ernest Hatch Wilkins, *Vita del Petrarca*, a cura di Luca Carlo Rossi e Remo Ceserani, Milano, Feltrinelli, 2012 [1964], ISBN 978-88-07-72364-3., edito per la prima volta negli Stati Uniti col nome di (**EN**) *Life of Petrarch*, Chicago, University of Chicago Press, 1961, OCLC 343931.
- Elena Valeri, *PALMIERI, Matteo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 80, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2014.
- Cesare Vasoli, *BECCARIA, Antonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 7, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970. URL consultato l'8 dicembre 2023.
- Paolo Viti, *DECEMBRIO, Pier Candido*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 33, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1987.
- Paolo Viti, *FILELFO, Francesco*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 47, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1997.
- Paolo Viti, *LOSCHI, Antonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 66, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2006.

Voci correlate

- Rinascimento italiano
- Filosofia rinascimentale
- Italia rinascimentale
- Filologia
- Letteratura greca
- Letteratura latina
- Marxismo

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sull'**umanesimo**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**umanesimo**»
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sull'**umanesimo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Humanism?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Umanesimo*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Fausto Ghisalberti, *UMANESIMO*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Umanesimo*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- (**EN**) *Umanesimo*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

- (EN) Robert Grudin, *The English humanists*, in *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc. URL consultato il 4 maggio 2016.
- (FR) *Humanisme et Renaissance*, su *histoire-france.net*, Histoire de France. URL consultato il 4 maggio 2016.
- (LA) Francesco Petrarca, *Epystole seniles*, su *ww2.bibliotecaitaliana.it*, bibliotecaitaliana.it, 2004. URL consultato il 22 dicembre 2015 (archiviato dall'url originale il 27 dicembre 2015).
- (LA) Francesco Petrarca, *Epystole familiares* (XML), su *ww2.bibliotecaitaliana.it*, bibliotecaitaliana, 2004. URL consultato il 22 dicembre 2015 (archiviato dall'url originale il 27 dicembre 2015).
- Maria Grazia Tolfo, *La problematica storia della miniatura lombarda*, su *storiadimilano.it*, 2002. URL consultato il 23 dicembre 2015.
- *Le Fèvre d'Étaples, Jacques*, in *Dizionario di filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009. URL consultato il 4 maggio 2016.
- *Hutten, Ulrich von*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana. URL consultato il 12 maggio 2016.
- *Umanesimo*, in *Dizionario di filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009. URL consultato il 12 maggio 2016.
- *Giovanni Pico della Mirandola*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana. URL consultato il 29 maggio 2019.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 13282 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=13282) · BNF (FR) cb11944995n (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11944995n) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11944995n)

Portale Arte | **Portale Filosofia** | **Portale Letteratura**

Portale Linguistica | **Portale Rinascimento**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Umanesimo&oldid=138295285"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 12 mar 2024 alle 12:13.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Rinascimento

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Rinascimento (disambigua)**.*

Il **Rinascimento** fu un periodo storico che si sviluppò in Italia tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'Età Moderna in un arco di tempo che va dalla metà del quindicesimo secolo, fino alla fine del sedicesimo secolo.[1] I suoi limiti cronologici conoscono ampie differenze tra discipline ed aree geografiche.[2]

Vissuto dalla maggior parte dei suoi protagonisti come un'età di cambiamento, maturò un nuovo modo di concepire il mondo e se stessi, sviluppando le idee dell'Umanesimo, nato in ambito letterario nel quattordicesimo secolo per il rinato interesse degli studi classici, per opera soprattutto di Francesco Petrarca[3], e portandolo a influenzare per la prima volta anche le arti figurative e la filosofia corrente.

La *Città ideale* del Rinascimento, che esprime, interpretando l'omonimo paradigma, l'idea di perfezione della classicità "moderna". Il dipinto è anonimo, probabilmente omaggio a Leon Battista Alberti, ed è esposto alla Galleria nazionale delle Marche di Urbino[4].

Indice

Contesto storico
- Periodizzazione

Rinascimento, Medioevo e antichità

Interpretazioni

Il ruolo dell'uomo

- Il ruolo della società

Il rinnovamento culturale
- Vita quotidiana
- Il ruolo della donna
- La famiglia
- Le abitazioni

Diffusione territoriale
- Rinascimento italiano
  - Rinascimento a Firenze
- Rinascimento europeo
- Il tramonto del Rinascimento

Discipline
- Storiografia e letteratura
- Arti figurative
- Teatro
- Scienze e tecnologia
  - Medicina
- Filosofia
- Diritto
- Politica
- Religione
- Musica

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Contesto storico

Carta d'Europa del 1572 del cartografo Abramo Ortelio

Il XV secolo fu un periodo di grandi sconvolgimenti economici, politici, religiosi e sociali, infatti viene assunto come epoca di confine tra basso Medioevo ed età moderna dalla maggior parte degli storiografi, sebbene con alcune differenze di datazione e di prospettiva.

Tra gli eventi di maggior rottura in ambito politico ci furono la questione orientale, segnata dall'espansione dell'Impero ottomano (il quale, dopo la caduta di Costantinopoli nel 1453, giunse a minacciare l'Ungheria e il territorio austriaco) e un'altra occidentale, caratterizzata dalla nascita degli Stati moderni, tra cui le monarchie nazionali di Francia, Inghilterra e Spagna, così come l'impero di

Carlo V, che a differenza degli imperi medievali presenta un progetto di accentramento del potere, tipico delle istituzioni politiche moderne; pertanto, la rinascita dell'impero di Carlo V può essere vista anche come un ritorno alla dimensione sovranazionale che caratterizzava il Medioevo.

Lo sbarco di Colombo nelle Americhe, 1492

In ambito economico e sociale, con la scoperta del Nuovo Mondo, avvennero espansioni coloniali che allargarono a dismisura l'orizzonte del mondo europeo. Iniziarono enormi trasformazioni in Europa, accompagnate da squilibri e contraddizioni: se da una parte si fece spazio l'economia mercantile su scala mondiale, dall'altra le campagne restarono legate a realtà tipiche dell'economia feudale. Il fulcro del commercio si spostò inoltre dal Mar Mediterraneo verso il Nord Europa e l'Oceano Atlantico.

In ambito religioso avvenne la Riforma protestante, cioè lo scisma fra Chiesa cattolica e Chiesa protestante. La Riforma intendeva rinnovare la Chiesa romana, stigmatizzandone le rilassatezze e le corruzioni come già in precedenza era accaduto in occasioni di vari tentativi di rinnovamento sia all'interno sia all'esterno della Chiesa stessa, ma finì per costituire una realtà indipendente non solo per l'intransigenza delle rispettive posizioni ideologiche, ma anche a causa dei risvolti politici con cui essa si intrecciò.

Periodizzazione

Quando si parla di Rinascimento risulta piuttosto difficile stabilirne una data di inizio, che varia a seconda delle discipline. Nei moderni manuali di storia dell'arte, Giotto è considerato tra gli anticipatori del Rinascimento[5] grazie alla sua tecnica artistica innovativa, ripresa e valorizzata poi da Masaccio.[6]

È accertato comunque che un notevole rinnovamento culturale e scientifico si sviluppò negli ultimi decenni del XIV secolo e nei primi del XV secolo principalmente a Firenze. Da qui, tramite gli spostamenti degli artisti, il linguaggio fu esportato nel resto d'Italia (soprattutto a Venezia e Roma), poi, nel corso del XVI secolo, in tutta Europa. Altri importanti centri rinascimentali in Italia, oltre alle già citate Venezia e Roma, furono Rimini, Ferrara, Urbino, Siena, Padova, Perugia, Vicenza, Verona, Mantova, Milano e Napoli. Da quest'ultima città, attorno alla metà del Quattrocento, le forme rinascimentali peculiari vennero successivamente esportate nella penisola iberica.

Il *Sacco di Roma*, incisione di Maarten van Heemskerck, 1527

Una prima crisi del Rinascimento fiorentino si sarebbe avuta dopo la morte di Lorenzo il Magnifico (1492) e la presa di potere da parte di Girolamo Savonarola, il quale tuttavia, se da un lato istituì una repubblica teocratica mirante a colpire gli aspetti più paganeggianti e lussuriosi sul Rinascimento, dall'altra innescò un processo di ripensamento e rinnovamento della tradizione religiosa, destinata a durare ben oltre la sua esecuzione al rogo nel 1498.

Bertrand Russell e alcuni studiosi pongono la data della fine del Rinascimento al 6 maggio 1527, quando le truppe spagnole e tedesche saccheggiarono Roma. Per la maggior parte degli storici dell'arte e della letteratura il passaggio dal Rinascimento al

manierismo avviene in Italia negli anni venti del Cinquecento e non oltre la metà del XVI secolo, mentre nella storia della musica la conclusione si situerebbe più avanti, attorno al 1600.

Rinascimento, Medioevo e antichità

Vincenzo Foppa, *Fanciullo che legge Cicerone* (1464), Wallace Collection, Londra

A dire il vero, la ripresa dei modi dell'età classica greca e romana e la rinnovata consapevolezza di discendenza e legame col mondo antico non fu una novità del XIV secolo, anzi nel corso del Medioevo si erano avute varie rinascite e rinascenze: la rinascenza longobarda, carolingia, ottoniana, la rinascita dell'anno Mille e il rinascimento del XII secolo[7].

Ma ci sono almeno due aspetti che caratterizzano inequivocabilmente il Rinascimento rispetto a queste esperienze precedenti[7]:

1. la grande diffusione e la continuità spontanea del movimento, contro il carattere passeggero delle "rinascite" precedenti legate prevalentemente ad ambienti di corte, sebbene studiosi come Burdach individuino in esse proprio la genesi del Rinascimento;
2. la consapevolezza di una frattura tra mondo moderno e antichità, con un'interruzione rappresentata dai "secoli bui", chiamati poi età di mezzo o Medioevo, la cui presunta oscurità fu tuttavia strumentalizzata proprio per accentuare la portata rinnovatrice della nuova epoca.

Inoltre, il passato che le personalità del Rinascimento aspiravano a rievocare non era qualcosa di aulico e mitologico, ma anzi, tramite gli strumenti moderni della filologia e della storia, essi cercavano una fisionomia dell'antico più vera e autentica possibile[7].

Infine, il passato classico non veniva imitato servilmente, ma rielaborato come esempio e fonte di ispirazione per nuove creazioni originali[7].

Interpretazioni

Jacob Burckhardt

Esistono diverse interpretazioni del Rinascimento. Particolarmente dibattuta è la questione se esso sia da considerare come un momento di rottura, o viceversa come una fase di proseguimento rispetto al Medioevo. Naturalmente i cambiamenti non avvennero in modo repentino e il retaggio medievale in generale non venne abbandonato. Ad ogni modo, il primo grande interprete del Rinascimento si è avuto nell'Ottocento con Jacob Burckhardt, il quale sosteneva la tesi della discontinuità rispetto al Medioevo, sottolineando come l'uomo medievale non avesse secondo lui nessun valore se non come membro di una collettività o di un ordine, mentre solo nel Rinascimento avrebbe preso avvio in Italia un atteggiamento, segnato dalla nascita delle signorie e dei principati, più libero e individualistico da parte dell'uomo nei confronti della politica e della vita in generale. Burckhardt definisce i due periodi rispettivamente con tre aggettivi, per cui il Medioevo sarebbe stato trascendentista, teocentrico e universalista, e il Rinascimento invece immanentista, antropocentrico e particolarista.

Agli inizi del Novecento si è avuta tuttavia una forte reazione alle idee di Burckhardt, impersonata soprattutto da Konrad Burdach, che è il massimo sostenitore della continuità tra Medioevo e Rinascimento. Secondo Burdach non vi è nessuna rottura fra i due periodi, che costituiscono dunque un'unica grande epoca... e se proprio si vuole parlare di rinascita bisogna addirittura risalire all'anno Mille. Egli si accorge infatti che i temi della Riforma luterana erano già contenuti nelle eresie medioevali, e che Medioevo e Rinascimento hanno una stessa fonte in comune: il mondo classico. Burdach dice persino che il Rinascimento è un'invenzione religiosa italiana che dovrebbe essere ampiamente rivalutata; non esiste alcun Medioevo oscurantista e l'idea di Rinascimento è da retrodatare. Questa tesi venne continuata da alcuni studiosi francesi della scuola degli Annales, mentre in Italia fu divulgata dalle opere di Étienne Gilson.[8]

Konrad Burdach

Più recente è l'interpretazione di Eugenio Garin, il quale, dopo essere stato sostenitore della tesi della discontinuità, ha rivisto il suo giudizio evidenziando anche gli aspetti di continuità rispetto al Medioevo, attestandosi su posizioni che smorzano decisamente il carattere di contrapposizione tra le due epoche.

Il ruolo dell'uomo

Pico della Mirandola

Secondo Burckhardt, la nuova percezione dell'uomo e del mondo che gli stava intorno sarebbe stata molto diversa nell'età rinascimentale da quella dei secoli precedenti. Il singolo individuo sarebbe stato ormai visto come un soggetto unico in tutto il creato, in grado di autodeterminarsi e di coltivare le proprie doti, con le quali potrà vincere la Fortuna (nel senso latino, "sorte") e dominare la natura modificandola. Celebre è l'affermazione attinta dal mondo classico *homo faber ipsius fortunae* («l'uomo è artefice della propria sorte»), che venne ripresa anche nell'orazione *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola, una sorta di manifesto del pensiero dell'epoca, dove l'uomo è presentato come "libero e sovrano artefice di se stesso", con la potenza divina relegata ormai sullo sfondo[9].

La valorizzazione di tutte le potenzialità umane è alla base della dignità dell'individuo, con il rifiuto della separazione tra spirito e corpo: la ricerca del piacere e della felicità mondana non sarebbe più rivestita di colpevolezza e disonestà, ma anzi elogiata in tutte le sue forme (*De voluptate*, Lorenzo Valla)[9]. Nuovo valore verrebbe dato ora alla dialettica, allo scambio di opinioni e informazioni, al confronto. Non a caso la maggior parte della letteratura umanistica ha la forma di un dialogo, esplicito (come nel *Secretum* di Petrarca) o implicito (come le epistole), dove è al centro la fiducia nella parola e nella collaborazione civile[9], sebbene la vita associata fosse una caratteristica già dell'epoca comunale.

Questa nuova concezione si sarebbe diffusa con entusiasmo, ma, basandosi sulle forze dei singoli individui, non sarebbe stata priva di lati duri e angoscianti, sconosciuti nel rassicurante sistema medievale. Alle certezze del mondo tolemaico, si sostituirono le incertezze dell'ignoto, alla fede nella Provvidenza si avvicendò la più volubile Fortuna e la responsabilità dell'autodeterminazione comportava l'angoscia del

dubbio, dell'errore, del fallimento. Questo rovescio della medaglia, più sofferto e spaventoso, si ripresentò ogni volta che il fragile equilibrio economico, sociale e politico veniva meno, togliendo il sostegno agli ideali[9].

L'*uomo vitruviano* di Leonardo

Burdach tuttavia mette in rilievo come i concetti di rinascita e rinnovamento di sé fossero una prerogativa già del Medioevo, ad esempio del ravvivamento religioso che si era avuto con Gioacchino da Fiore e Francesco d'Assisi, mirante a riscoprire la dimensione interiore dell'individuo. Con Petrarca e Ficino rifiorisce anche quello spirito neoplatonico che era emerso già nel Duecento con Bonaventura. Non ci sarebbe quindi nessun respingimento di Dio, ma anzi dei fermenti di forte rinnovamento religioso, contrariamente all'immagine paganeggiante che ne viene data da Burckhardt. La fede cristiana nel Dio che si fa uomo non aveva mai portato, peraltro, ad uno svilimento delle prerogative umane neppure nel Medioevo. Nel Rinascimento vero e proprio si avrebbe soltanto un desiderio di riscoperta rivolto maggiormente verso se stessi. L'ascetismo medievale, che pure aveva conosciuto numerose forme di vita collettiva, fu una prerogativa anche del Rinascimento, ad esempio dello spirito rinnovatore di Savonarola e di Lutero.

> «La mistica immagine della Rinascita e della Riforma aveva vissuto, sotto entrambi i suoi aspetti, attraverso tutto il Medioevo [...] ora, dopo lo slancio religioso del XII secolo [...] dopo Gioacchino, Francesco, Domenico, dopo l'illimitato flusso di entusiasmo religioso, quell'immagine si muta nell'espressione di un sentimento e di un bisogno di tipo puramente umano, che dapprima empie di sé solo singoli individui, poi anche ampi circoli, ed al quale si mischiano la esigenza e l'immaginazione della fantasia, dell'anima sensibile.»
>
> (K. Burdach, *Dal Medioevo alla Riforma*)

L'esperienza umanistica, come evidenzia Eugenio Garin[10], ha come caratteristica fondamentale la formazione spirituale, morale e civile dell'uomo ottenuta con la scoperta dei classici. La filologia umanistica è un esercizio atto a formare lo spirito critico, a dare il senso della dimensione storica (gli umanisti ebbero per primi la consapevolezza del distacco dal mondo antico, inesistente nel Medioevo), a rinnovare il gusto estetico e a fondare nell'uomo il senso della vita come dimensione civile e la coscienza del possesso di tutte le facoltà poste in lui dalla natura. Gli interessi puramente "umani" e lo spirito civile animano la prima grande stagione dell'*Umanesimo*, soprattutto dell'Umanesimo fiorentino, e stanno a fondamento di una nuova concezione dell'uomo e della natura.

Il ruolo della società

La consapevolezza di questi temi era comunque patrimonio di una élite ristretta, che godeva di un'educazione pensata per un futuro nelle cariche pubbliche. Gli ideali degli umanisti però erano condivisi dalla maggiore fetta della società borghese, soprattutto perché si riflettevano nella prassi che si andava definendo. Gli stessi intellettuali provenivano spesso dalla società artigiana e mercantile, già impregnati degli ideali di etica civile, pragmatismo, individualismo, competitività, legittimazione della ricchezza ed esaltazione della vita attiva[9].

Gli artisti erano pure partecipi di questi valori, anche se non avevano un'istruzione che poteva competere con quella dei letterati; nonostante ciò, grazie anche alle opportune collaborazioni e alle grandi capacità tecniche apprese sul campo, le loro opere suscitavano un vasto interesse a tutti livelli, annullando le differenze elitarie poiché più facilmente fruibili rispetto alla letteratura, rigorosamente ancora redatta in latino[9].

Il rinnovamento culturale

Il rinnovamento culturale si manifesta nel Rinascimento con la trasformazione dell'educazione scolastica. Fino ad allora i libri e il metodo didattico usato nel Trecento consisteva nell'adottare i testi medioevali dei rinomati *auctores otto* consistenti in filastrocche da imparare a memoria. Rapidamente, anche se ancora nel Quattrocento erano stati riprodotti a stampa, scompaiono i testi medioevali e le nuove generazioni studiano i classici nelle lingue originali: latino, greco, ebraico.[11]

I centri della diffusione di questo nuovo sapere sono le nuove scuole di arti liberali, le cancellerie e le corti dei principi dove si insegna alle nuove emergenti classi borghesi come amministrare il potere e guidare i popoli servendosi dell'arte retorica, delle nuove ideologie e di un sapere storico, economico e sociale.

Il nuovo Umanesimo penetra anche nelle Università causando polemici contrasti tra i vecchi Studia universitatis e quelle nuove scuole sorte sotto la protezione delle corti e delle cancellerie. Gli *studia humanitatis* acquistano rinomanza per l'insegnamento della grammatica, della retorica e della dialettica a cui si aggiunse presto la didattica dell'aritmetica, della geometria e dell'astronomia mentre nelle tradizionali università permangono difficoltà all'accoglimento del nuovo sapere che ora, implicando anche il commento e l'analisi filologica[12] delle grandi opere greche, dà l'avvio al rinnovamento della scienza.[13]

Il rinnovamento operato dagli studia humanitatis si esprime nel nuovo concetto di cittadino dei secoli tra il Quattrocento e il Seicento. Lo Stato cerca nuovi politici esperti delle nuove professioni e insieme in grado di gestire la cosa pubblica. Vale ancora la definizione aristotelico e ciceroniana di uomo come essere politico che deve occuparsi della *res publica*. La scuola deve prepararlo presentandogli i grandi modelli del passato con lo studio dei classici strumenti per la formazione dello spirito sociale.

Vita quotidiana

Tra il XV e XVI secolo il tempo libero è dedicato nelle corti d'Italia alle corse di cavalli e alle giostre che vedono impegnate le diverse compagnie cittadine, vere e proprie competizioni con le loro bandiere che servono da diversivi dalle cruente guerre civili. La corte del principe poi conquista il favore del popolino con eventi particolari, residui del resto delle feste pagane, come il Carnevale[14] dove il popolo può lasciarsi andare agli eccessi e credere di potersi sostituire per un giorno al potere costituito[15].

Rientravano nelle attività dedicate al tempo libero per i cavalieri inglesi, francesi e tedeschi la caccia e l'agricoltura, giudicate invece come non appropriate per chi apparteneva alla nobiltà dal letterato umanista Niccolò Niccoli e da Pietro de' Medici il quale riteneva che la propria casata, benché di origine non nobile, poteva accomunarsi all'aristocrazia adottando le tradizionali usanze dei cavalieri medioevali come il torneo e la corsa delle lance che vennero spesso praticati a Firenze. Concordava nel ritenere questi passatempi tipici del cortigiano anche il Castiglione che nell'esercizio cavalleresco identificava un'importante qualità esteriore del nobile[16].

Strumento di acquisizione di popolarità erano anche i sontuosi banchetti regolati da un rigido cerimoniale per la somministrazione dei cibi e l'assegnazione dei posti. I banchetti pubblici tenuti in occasione di feste famigliari, religiose o comunali si tenevano all'aperto o in grandi sale dove era in mostra la ricchezza della famiglia con l'oreficeria per la tavola o con il vasellame prezioso esposto in grandi credenze a vetro. Lo svolgimento del banchetto era inoltre allietato da musica e dai cosiddetti "intermezzi": spettacoli d'arte varia che si sviluppavano in vere e proprie rappresentazioni teatrali e commedie dell'antica Roma[17].

Nelle città la vita quotidiana è segnata dalle attività dei bottegai e degli artigiani che lavorano fuori delle mura della propria casa mentre quelli dediti alla tessitura e al filatoio svolgono il loro lavoro nella loro abitazione dove abitualmente ci si riunisce in grandi e confortevoli sale per i pasti e le veglie dopo cena dove si esercita l'arte del conversare a proposito di dote e interessi, di religione o di scandali locali. Successivamente si impiega il tempo libero serale per il gioco delle carte, degli scacchi o dei dadi mentre i bambini giocano a esercitarsi nella lettura[18]

Il ruolo della donna

Presunto ritratto di Lucrezia Borgia nella *Disputa di Santa Caterina* del Pinturicchio. L'affresco si trova nell'Appartamento Borgia.

Con il Rinascimento cambia anche il ruolo della donna rispetto al Medioevo: «finalmente, per ben intendere la vita sociale dei circoli più elevati del Rinascimento, è da sapere che la donna in essi fu considerata pari all'uomo».[19] Soprattutto in ambito educativo la donna «nelle classi più elevate era essenzialmente uguale a quella dell'uomo», distinguendosi per le sue doti letterarie e filologiche, e contribuendo al rilancio della poesia italiana «onde un numero considerevole di donne acquistarono una grande celebrità».[20]

Fino al Trecento, secondo Paolo da Certaldo (1320 circa–1370 circa) la donna doveva seguire come modello l'esempio della Vergine Maria accudendo la casa[21]. Le bambine, raggiunti i tre anni dovevano dormire separate dai maschietti e indossare una veste lunga sino ai piedi. Compiuti i 12 anni diveniva compito precipuo dei genitori la sorveglianza sulle figlie, libere soltanto di lavorare in casa, stando lontane dalle finestre e conservando così le principali doti femminili: pietà, pudore e onore.

Dopo il matrimonio la tutela della donna passava dal padre al marito che eviterà nei casi più coercitivi che la moglie si affacci alla finestra o che si intrattenga sulla porta di casa per spiare o per ciarlare. Le mogli, in assenza del marito si prendono allora la libertà di andare in chiesa, al mercato, al pozzo o al mulino, tutti luoghi questi dove spesso nascono amori destinati presto a morire[22]

A partire dal Rinascimento in Italia, il ruolo della donna, in specie per quella appartenente all'aristocrazia e all'alta borghesia, al contrario del resto d'Europa, è particolarmente significativo[23]: riceve un'educazione, come quella dell'uomo, basata sulle materie classiche e acquista rilievo nella vita sociale nella conduzione di feste, balli e tornei. La condizione femminile acquisisce valore come sposa, madre dedita alla cura della famiglia di cui cura gli interessi, anche politici, in assenza del marito. Tipico esempio di queste doti fu Lucrezia Borgia: perfetta castellana rinascimentale, acquistò la fama di abile politica e accorta diplomatica, tanto che il marito

arrivò ad affidarle la conduzione politica e amministrativa del ducato quando doveva assentarsi da Ferrara. Fu anche un'attiva mecenate, accogliendo a corte poeti e umanisti come Ludovico Ariosto, Pietro Bembo, Gian Giorgio Trissino e Ercole Strozzi.[24]

L'eleganza nel vestire degli uomini e delle donne italiane nel Rinascimento non ha pari nel resto d'Europa. Per evitare eccessive stravaganze vari provvedimenti impongono regole restrittive nonostante le quali però non riescono a controllare l'influenza francese e spagnola. Le donne curano in modo particolare il loro aspetto dal colore della pelle sino a quello dei capelli che la moda prescrive dover essere biondi. L'uso dei cosmetici e del profumo sono tanto diffusi che persino nel contado divengono abituali[25].

Pantofola femminile in velluto rinvenuta nel castello di Pavia, seconda metà del XV secolo, Musei Civici

Chi aspira a mostrare la propria agiatezza tramite l'abbigliamento e preziosi gioielli sono le donne della buona società e le cortigiane alle quali successivamente viene vietato di indossare stoffe pregiate che tuttavia continuano a essere usate per abiti lussuosi nascosti sotto un mantello di sargia nera. Nel 1546 Cosimo I impone alle cortigiane di portare un nastro giallo per non essere confuse con le donne di buona famiglia.[26].

La famiglia

Dopo il 1348, a seguito delle epidemie di peste, la famiglia era di solito formata da 4 persone, i genitori e due figli. Agli inizi del Trecento le famiglie tendevano a essere molto più numerose e multinucleari come quelle che si riformarono agli inizi del Quattrocento dove leggi e regolamenti raccomandavano le più larghe coabitazioni dei membri appartenenti allo stesso lignaggio e dei parenti acquisiti (parentado) con i matrimoni. Anche i domestici erano considerati membri della famiglia alla cui vita privata spesso partecipavano anche i vicini e gli amici che potevano essere stati scelti come padrini del figlio e dunque divenire compari dei genitori instaurando così un vincolo di parentela tale da costituirli come vere e proprie clientele delle famiglie dei potenti

I rapporti sociali erano frequenti: i bambini si radunavano in brigate che spesso si azzuffavano tra loro. Le donne si raccoglievano nelle varie abitazioni per pregare in speciali occasioni o per ciarlare degli ultimi avvenimenti di cronaca. Molto praticato con piacere era il gioco d'azzardo che si svolgeva dovunque nelle strade della città[27].

Le abitazioni

Le abitazioni riflettevano la condizione sociale per cui i salariati e i piccoli agricoltori in campagna abitavano in casupole di paglia e fango che nel territorio toscano erano costruite in muratura e abbastanza vaste per essere più confortevoli. Nei villaggi e nelle borgate circondate da mura di difesa le case sono ancora più solide ma di piccola cubatura. A Firenze le case più umili usavano i mattoni mentre erano in pietra quelle della borghesia: la nobiltà e il ceto medio abitava in case fortificate protette da torri di avvistamento e difesa.[28]

Su tutte le dimore primeggiava la casa del principe come Palazzo Medici a Firenze residenza signorile sino a quando nel 1540 Cosimo trasferì la famiglia a Palazzo Vecchio che lo accresce, con l'arte del Vasari, di ambienti appositi adatti a ospitare la corte che circonda il sovrano Cosimo raffigurato negli arazzi per le

grandiose imprese a cominciare dall'unificazione della Toscana che assicurò la pace e per le sue personali doti, fra cui la castità. I mobili, scomparsi quasi del tutto, consistono in letti con lussuosi baldacchini, tavoli massicci, armadi per gli studioli, sedili tutte opere delle botteghe fiorentine della seconda metà del Cinquecento che donati e ricevuti in dono, comprati e venduti dai granduchi conquistano il mercato europeo[29].

Diffusione territoriale

Rinascimento italiano

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Rinascimento italiano***.

La diaspora degli intellettuali provenienti da Costantinopoli, dopo la conquista degli ottomani, portò in Italia grandi personalità del mondo greco-bizantino, che insegnarono a Venezia, Firenze, Ferrara, Napoli e Milano. Si diffuse la conoscenza del greco e degli studi umanistici, grazie anche alle famiglie potenti dei Medici a Firenze, dei Malatesta a Rimini, degli Este a Ferrara, degli Sforza a Milano, dei Gonzaga a Mantova, dei duchi di Montefeltro a Urbino, dei nobili veneziani, della corte papale a Roma e dei d'Aragona a Napoli.

Cortile rinascimentale della Cà Granda, Spedale maggiore di Milano progettato da Filarete per il Duca Francesco Sforza

Rinascimento a Firenze

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Rinascimento a Firenze***.

Il rinnovamento culturale e scientifico iniziò negli ultimi decenni del XIV secolo e nei primi del XV secolo a Firenze e affondava le radici nella riscoperta dei classici, iniziata già nel Trecento da Francesco Petrarca e altri eruditi. Nelle loro opere l'uomo incominciò a essere l'argomento centrale accanto a Dio (il *Canzoniere* di Petrarca e il *Decameron* di Boccaccio ne sono un chiaro esempio).

Filippo Brunelleschi, Spedale degli Innocenti, Firenze

In città, in concomitanza con una fioritura economica, per quanto effimera, e con alcuni successi militari e politici, si aprì una stagione in cui i legami con le origini romane, per altro mai venute meno, vennero rinsaldati e produssero un linguaggio figurativo radicalmente diverso da quello allora preponderante del gotico internazionale. Nel campo delle arti visive vissero contemporaneamente in città tre grandissimi maestri che rinnovarono in maniera irreversibile i linguaggi dell'architettura, della pittura e della scultura, rispettivamente Filippo Brunelleschi, Masaccio e Donatello[7]. Il cambiamento artistico non fu altro che un indicatore del cambiamento dei tempi e della mentalità[7].

Facciata della Certosa di Pavia

È sbagliato però immaginare un'avanzata trionfante del linguaggio rinascimentale che procede contro una cultura sclerotica e morente, come impostato da una storiografia ormai sorpassata: il tardo gotico fu un linguaggio vivo come non mai, che in alcuni paesi venne apprezzato ben oltre il XV secolo, e la nuova proposta fiorentina fu all'inizio solo un'alternativa di netta minoranza, inascoltata e incompresa nella stessa Firenze per almeno un ventennio, come dimostra ad esempio il successo in quegli anni di artisti come Gentile da Fabriano o Lorenzo Ghiberti[7].

Rinascimento europeo

Jan van Eyck, *Ritratto dei coniugi Arnolfini* (1434) un'opera chiave del Rinascimento fiammingo

Il Rinascimento in Europa si affermò gradualmente con l'influenza dei modi italiani, nel corso dei secoli XV e XVI. Un rinnovo artistico indipendente da quello della Penisola si ebbe nelle Fiandre all'inizio del XV secolo, il cosiddetto periodo dei Primitivi fiamminghi, ed è talvolta indicato dagli storiografi come un "Rinascimento" a sua volta, condividendo alcune caratteristiche teoriche col Rinascimento italiano, quali la rinnovata ricerca di realismo nell'arte, senza tuttavia avere una altrettanto forte base teorica e letteraria.

Sul finire del XV secolo la fama degli artisti italiani aveva ormai travalicato i confini della penisola, rendendoli richiesti anche dalle corti europee. Talvolta si trattò di viaggi isolati, senza conseguenze nelle vicende artistiche locali, altre volte, grazie all'interesse di re, principi e signori, si assistette a una presenza più consistente e legate nel tempo, capace di originare vere e proprie scuole di derivazione italiana. Il caso più emblematico è forse la corte di Francesco I di Francia, dove artisti come Leonardo da Vinci, Rosso Fiorentino, Francesco Primaticcio, Benvenuto Cellini e altri vennero accolti e protetti, dando il via alla cosiddetta scuola di Fontainebleau, importante fucina del tardo Rinascimento.

Altre volte furono gli artisti stranieri a recarsi in Italia per apprendere i segreti della prospettiva e del fare arte in generale. Emblematici furono in questo senso i due viaggi di Albrecht Dürer a Venezia (1494-1495 e 1506-1507), dove il geniale artista tedesco poté constatare anche, con una certa amarezza, l'alto status di cui godevano gli artefici sul suolo italiano, rispetto alla figura di semplici artigiani, di retaggio medievale, che era all'ordine del giorno, anche in una città ricca e cosmopolita come la sua Norimberga.

Erasmo da Rotterdam, fra i più illustri letterati dell'epoca

Nel corso del XVI secolo, anche per la presenza continua di eserciti stranieri lungo la penisola, l'Europa in generale si appassionò dello stile italiano, diventato ormai un modello imprescindibile per qualsiasi artista. Si può parlare allora in maniera equivocabile di nuove scuole rinascimentali extra-italiane, quali quella francese, tedesca, spagnola, inglese, fiamminga e olandese.

Il tramonto del Rinascimento

Con la decadenza politica ed economica in Italia il Rinascimento entrò nella sua fase discendente, poiché si spensero quelle forze creative che gli avevano dato vigore. Le sventurate vicende politiche della penisola fecero vacillare la fede nelle capacità dell'individuo, facendo riaffiorare la superstizione e la speranza nel

miracoloso, il senso della precarietà, le assillanti domande sul lecito e l'illecito. Nel frattempo il pensiero politico rifuggiva dalla chiarezza lineare di Machiavelli. Sullo scorcio del XVI secolo prevaleva ormai lo stato d'animo della Controriforma e il Tasso esprimeva il tormento dell'uomo nuovamente attanagliato dall'angoscia del peccato.

Discipline

Storiografia e letteratura

Una delle rotture più significative con la tradizione medievale si produsse nel campo della storiografia. Gli storici, tra i quali furono insigni Flavio Biondo (nel XIV secolo), Machiavelli e Guicciardini (nel XV secolo), abbandonarono la visione medievale legata a un concetto di tempo segnato dall'avvento di Cristo, per sviluppare un'analisi degli avvenimenti concepita laicamente, con un atteggiamento critico verso le fonti. La storia divenne una branca della letteratura e non più della teologia e si rifiutò la convenzionale divisione cristiana che doveva avere inizio con la Creazione, seguita dall'Incarnazione di Gesù e dal Giudizio finale. La visione rinascimentale esaltava invece il mondo greco-romano, condannando il Medioevo come un'era di barbarie e proclamando la nuova epoca come era di luce e di rinascita del mondo classico.

Il fervido interesse per l'antichità si concretò nella ricerca e nel restauro dei manoscritti dei grandi autori greci e latini: i *Dialoghi* di Platone, le *Storie* di Erodoto e Tucidide, le opere dei drammaturghi e dei poeti greci, riscoperti e pubblicati dopo la caduta di Costantinopoli, che risvegliarono in Europa occidentale un nuovo fervore filologico.

Arti figurative

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Arte del Rinascimento*** *e* ***Architettura del Rinascimento***.

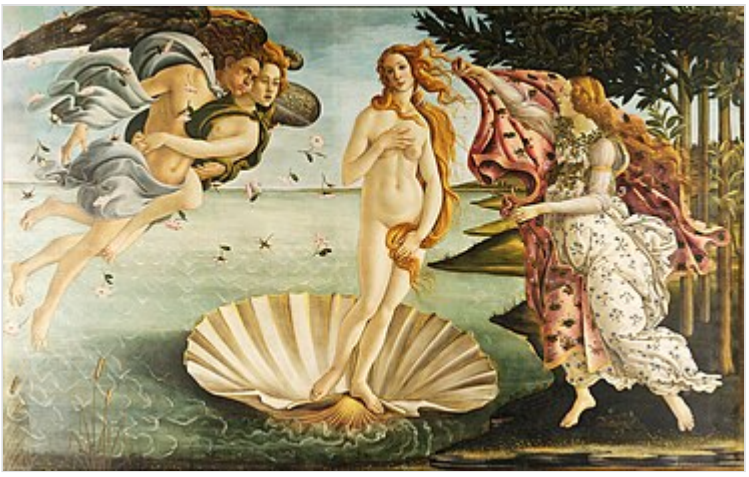
Schema prospettico del *Pagamento del Tributo* di Masaccio nella Cappella Brancacci (1425)

Anche nel campo delle arti figurative le innovazioni rinascimentali affondavano le radici nel XIV secolo: ad esempio le ricerche intuitive sullo spazio di Giotto, che Giorgio Vasari considera essere un anticipatore del Rinascimento, poiché dà per primo massa corporea e caratterizzazione fisionomica realistica alle figure umane, superando del tutto lo ieratismo bizantino[30]. Le sperimentazioni pittoriche di Ambrogio Lorenzetti o dei miniatori francesi vennero approfondite e portate a livelli di estremo rigore, che arrivarono a produrre risultati rivoluzionari[7].

Furono almeno tre gli elementi essenziali del nuovo stile[7]:

1. Formulazione delle regole della prospettiva lineare centrica, che organizzava lo spazio unitariamente
2. Attenzione all'uomo come individuo, sia nella fisionomia e anatomia sia nella rappresentazione delle emozioni
3. Ripudio degli elementi decorativi e ritorno all'essenzialità.

Il tempietto del Bramante a Roma, considerato uno degli esempi più significativi d'architettura rinascimentale



Sandro Botticelli - Nascita di Venere. Opera iconica del Rinascimento

L'arte del Rinascimento vede lo studio e la riscoperta dei modelli antichi, sia in architettura sia in scultura. Vengono riscoperti e riutilizzati elementi architettonici dell'arte classica, e lo studio architettonico si concentra prevalentemente sull'organizzazione armonica dei volumi, degli spazi, della luce all'interno dell'edificio. L'architettura diventa armonia, proporzione, simmetria, e riflette la nuova dimensione armonica e sinergica che l'uomo ha trovato nel rapporto con la natura e con Dio, un rapporto ormai non più caratterizzato dal *timor dei* medievale (che veniva tradotto in architettura nella vertiginosa altezza della chiesa gotica, che faceva sentire il fedele che vi entrava piccolo di fronte all'immensità dell'Onnipotente).

La prima fase dell'arte rinascimentale è incentrata su Firenze, città che diventa uno dei centri mondiali di diffusione ed elaborazione della nuova cultura umanistico-rinascimentale. Fervida è qui l'attività di grandi artisti e letterati, in tutti i campi artistici, e proprio questo fervore artistico rende la signoria medicea principale polo culturale italiano in questo periodo. In seguito, a partire dal primo Cinquecento, Roma, capitale della controriforma, diventerà il centro indiscusso dell'arte, che acquisirà un linguaggio maturo grazie particolarmente a Michelangelo e Raffaello, che avviano il manierismo con la ricerca di un canone perfetto, che diventi modello da riprodurre (la Pietà Vaticana di Michelangelo può essere vista, in questo senso, come conclusione di questo percorso artistico). Nell'Italia settentrionale la frammentazione politica e la presenza di numerose corti, intente a primeggiare le une sulle altre anche in campo artistico, sarà uno sprone per la promozione dell'arte, in Toscana, Lombardia, Emilia e nel Veneto.

Teatro

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Teatro rinascimentale****.*

Il Rinascimento fu l'*Età dell'oro* del teatro, sia in Italia sia presso le altre corti europee. La riscoperta dei testi classici greci e latini creò una moltiplicazione e diffusione degli spettacoli teatrali che fece superare, anche se in tempi diversi, prima in Italia che nel resto d'Europa, le classiche sacre rappresentazioni diffuse ormai fin dall'inizio del Medioevo.

La presenza degli Umanisti presso tutte le corti europee fu determinante, attraverso la rimessa in scena dei capolavori di Plauto, Terenzio, dei tragici greci e di Seneca, per una nuova visione dell'arte rappresentativa e per la laicizzazione del teatro.

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Compagnie della Calza***.

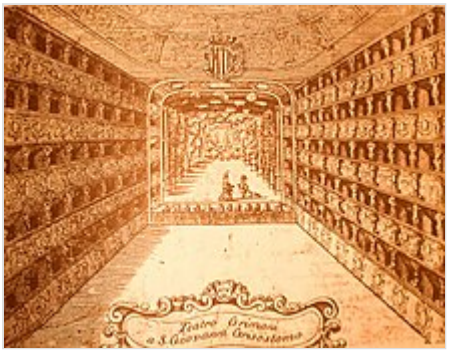
Come testimoniato nei i *Diarii* di Marin Sanudo, tra il 1400 e il 1500 nella Repubblica di Venezia all'esterno e dentro i palazzi delle *élite* nobiliari e mercantili si sviluppano forme innovative di festa e d'intrattenimento, che coniugano una parte ufficiale, diffusa nelle vie cittadine, e una privata, svolta nei palazzi e destinata agli ospiti più esclusivi. I promotori di tali eventi sono le Compagnie della Calza.

Al centro delle feste vi sono le raffigurazioni teatrali di Angelo Beolco, detto Ruzante, e Francesco de' Nobili, detto Chèrea, oppure di Domenico Tajacalze, Zuan Polo e Cimador. Si spazia dalla commedia regolare, alle parodie letterarie alle allegorie, dai dialoghi giocosi alle scene tragiche.

Molti intellettuali riscoprirono i testi classici e li attualizzarono, come nel caso de *La Mandragola (1518)* di Niccolò Machiavelli e de *La Calandria* (1513) di Bernardo Dovizi da Bibbiena.

Andrea Palladio e Vincenzo Scamozzi, Teatro Olimpico, Vicenza

Il teatro classico si diffuse in tutta Europa e i testi furono spesso ripresi da vari autori: Nicholas Udall, ad esempio, mise in scena una sua versione del *Miles gloriosus* di Plauto tradotto in inglese col titolo *Ralph Roister Doister* nel 1535. La stessa commedia plautina venne rappresentata anche in Francia da Jean Antoine de Baïf, che vi aggiunse altri testi classici come *Eunuchus* di Terenzio e l'*Antigone* di Sofocle. Sempre sull'esempio del teatro greco, nell'Ungheria del sovrano-umanista Mattia Corvino, Péter Bornemisza mise in scena una sua versione dell'*Elettra* di Sofocle intitolata semplicemente *Tragedia in lingua ungherese* (1558).



Teatro Grimani a Venezia

Il teatro rinascimentale ebbe un forte sviluppo grazie anche all'applicazione delle novità pittoriche e architettoniche. La prospettiva e la ricostruzione di teatri sull'esempio di quelli greco-romani, sono alla base della costruzione del celebre Teatro Olimpico di Andrea Palladio.

Molti artisti si specializzarono nelle scenografie come Sebastiano Serlio e Baldassarre Peruzzi, altri, come Giovanni Maria Falconetto e Vincenzo Scamozzi, nel rinnovato uso degli spazi scenici non più riservati ai luoghi tradizionali. In Spagna, ad esempio, vi fu il *Teatro de salon* per la corte e i palazzi nobiliari e i *Corrales* per il pubblico pagante. In contemporanea anche in Italia nacquero teatri a pagamento soprattutto verso la seconda metà del Cinquecento, che servirono principalmente per lanciare il nuovo genere della Commedia dell'arte.

A Roma alla fine del XVI secolo, si gettarono le basi per una nuova forma di spettacolo: il Melodramma che in Italia ebbe fra i primi autori Claudio Monteverdi. Inizialmente si trattò di intermezzi tra un atto e l'altro delle commedie, che in seguito presero sempre più spazio sul palco fino a diventare una forma autonoma di rappresentazione, anticamente chiamata *recitar cantando* e che si sviluppò fino a creare delle vere e proprie opere autonome.

Scienze e tecnologia

Una pagina della prima Bibbia stampata da Gutenberg con i caratteri mobili

Il nuovo approccio verso il mondo vide il declino dell'*auctoritas* e della conoscenza speculativa che aveva come fine la contemplazione della verità, legata indissolubilmente a Dio. A questo concetto si affiancò quello della conoscenza funzionale, che ha validità in quanto utilizzabile in possibili sbocchi pratici: scienza e tecnologia divengono quindi un'unica disciplina, che cerca la conoscenza della natura per modificarla secondo le proprie esigenze. Non a caso i più grandi esponenti della cultura rinascimentale (Salutati, Bruni, Valla, Decembrio) erano anche uomini impegnati in politica, cioè in un'attività pratica. In questo periodo si assiste anche alla ripresa della magia e dell'alchimia, che sebbene fossero guardate con sospetto dai primi padri della Chiesa, erano di nuovo state legittimate già nel basso Medioevo dagli scolastici cristiani come Roger Bacon, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino.[31]. Esse diventano ora scienze positive della trasformazione e del dominio dell'uomo sugli elementi[7].

Il sapere scientifico (matematica, geometria, fisica) acquista una diffusione mai così capillare, con applicazioni pratiche in molte attività della borghesia[7].

L'afflusso di intellettuali provenienti da Costantinopoli, dovuto sia alla ricomposizione momentanea dello scisma tra le Chiese d'Oriente e d'Occidente (1438), sia alla conquista della città compiuta dai turchi ottomani nel 1453, portò grandi personalità nelle Università di Firenze, Ferrara e Milano, diffondendo la conoscenza del greco, della filosofia, lo studio del greco tra il XV e il XVI secolo. Gli studi umanistici furono incoraggiati e sostenuti dalle famiglie dei Medici di Firenze, degli Este di Ferrara, degli Sforza di Milano, dei Gonzaga di Mantova e dei duchi di Montefeltro di Urbino, dei nobili di Venezia e della Roma papale.

Alcuni dei più noti trattati greci di matematica furono tradotti nel XVI secolo, mentre erano date alle stampe le opere di astronomia di Niccolò Copernico, Tycho Brahe e Keplero. Verso la fine del XVI secolo, Galileo applicò i modelli matematici alla fisica. Lo studio della geografia fu trasformato dalle nuove informazioni ricavate dalle grandi esplorazioni geografiche.

In campo tecnologico, l'invenzione della stampa a caratteri mobili nel XV secolo da parte di Gutenberg rivoluzionò la diffusione del sapere e la circolazione delle informazioni. La nuova invenzione aumentò notevolmente la quantità di libri in circolazione, aiutò a eliminare gli errori di trascrizione e trasformò lo sforzo intellettuale in un'attività di confronto e di scambio piuttosto che di studi solitari e isolati. Le migliorie

nella tecnologia navale aprirono alle flotte europee le rotte oceaniche, l'impiego della polvere da sparo rivoluzionò le tattiche militari tra il 1450 e il 1550, favorendo lo sviluppo dell'artiglieria che rivelò i suoi effetti devastanti contro le mura di castelli e città, distruggendo il mito atavico della cavalleria medievale.

Medicina

> 🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Medicina rinascimentale****.*

Il Rinascimento fece inoltre notevoli progressi nel campo della medicina e dell'anatomia, scienze per le quali venne redatta anche, tra il XV e il XVI secolo, la prima traduzione delle opere di Ippocrate e Galeno, che pur contenendo in sé poco di scientificamente applicabile, incoraggiarono lo studio della sperimentazione medica e dell'anatomia umana. Andrea Vesalio fu uno dei primi a studiare i cadaveri dissezionati.

Filosofia

> 🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Filosofia rinascimentale****.*

In filosofia si assiste alla rinascita del neoplatonismo, al quale si devono quel rinnovato interesse per il bello e quella fioritura di espressioni artistiche che videro l'Italia protagonista. L'amore per il bello e per l'armonia del cosmo, significati dal concetto neoplatonico di anima del mondo, originò infatti le innumerevoli opere d'arte di questo tempo. Risulta esemplare in proposito una frase di Pietro Bembo, che nel Cinquecento scriveva: «Perciò che è verissima openione, a noi dalle più approvate scuole de gli antichi diffinitori lasciata, nulla altro essere il buono amore che di bellezza disio».

Diritto

Nel campo del diritto perse importanza il metodo dialettico di tradizione medievale, a favore di una più attenta interpretazione storico-filologica del diritto romano. Per i giuristi rinascimentali l'obiettivo centrale del governo era quello di mantenere la pubblica sicurezza e la pace interna, ridimensionando il valore della *libertas*, del diritto e della giustizia in senso teorico.

Politica

Grandi stravolgimenti politici interessarono sia le principali città-stato della penisola, che si svilupparono in stati regionali espandendosi a spese dei vicini, senza peraltro arrivare alla realizzazione dell'unità nazionale, sia la nascita degli stati nazionali europei in Spagna, Francia e Inghilterra. La nuova realtà fece sviluppare la diplomazia, con l'istituzione, entro il XVI secolo, di ambasciate permanenti.

Religione

Gli uomini di Chiesa del Rinascimento, soprattutto quelli di rango elevato come papi, cardinali e vescovi, modellarono il proprio comportamento sull'etica della società laica, distinguendosi ben poco da quelle dei grandi mercanti e dei principi dell'epoca. Il cristianesimo rimase comunque un elemento vitale nella cultura dell'epoca.

Musica

> 🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Musica rinascimentale****.*

Verso la fine del Quattrocento la scuola franco fiamminga musicale, che si sviluppò finanziata nelle scuole delle cattedrali dalla borghesia benestante, prese e rinnovò grandemente le preesistenti forme della messa, del mottetto e della chanson. Ponendo le consonanze per terze (ancora oggi familiari all'orecchio occidentale) e la forma imitativa del canone alla base delle loro procedure compositive, i fiamminghi (tra cui ricordiamo il fondatore Guillaume Dufay e il grande Josquin Des Prez) rivoluzionarono la pratica della polifonia ereditata dall'Ars nova e dall'Ars antiqua. Il lavoro di questi compositori poneva le basi per lo sviluppo di quella che sarebbe stata la teoria dell'armonia.

Guillaume Dufay (a sinistra) e Gilles Binchois (a destra)

All'inizio del Cinquecento gli eccessi della scuola fiamminga provocarono una reazione e una nuova tendenza alla semplificazione, come si può vedere nell'opera di Josquin Des Prez, dei suoi contemporanei fiamminghi e, più tardi, nell'opera di Giovanni Pierluigi da Palestrina, che erano in parte spinti dalle limitazioni imposte alla musica sacra dal Concilio di Trento che scoraggiava l'eccessiva complessità. Le complessità dei canoni quattrocenteschi furono progressivamente abbandonate dai fiamminghi in favore dell'imitazione a due e tre voci (fino ad arrivare a sei voci reali) e con l'inserimento di sezioni in omofonia che sottolineavano i punti salienti della composizione. Palestrina, probabilmente il massimo compositore del XVI secolo, produsse composizioni in cui un contrappunto fluido alternava fittamente consonanze e dissonanze con un suggestivo effetto di sospensione.

Note

1. ^ «*I suoi limiti cronologici possono fissarsi con buona approssimazione tra la metà circa del Trecento e la fine del Cinquecento, anche se alcuni studiosi tendono a circoscrivere l'arco cronologico tra il 1450 e il 1575, altri tra il 1492 e il 1600.*» cfr. *Enciclopedia Italiana Treccani* alla voce corrispondente
2. ^ L'espressione "Rinascimento americano", coniata dal critico letterario Francis Otto Matthiessen, non riguarda propriamente il Rinascimento, ma fa riferimento al movimento del trascendentalismo e al più generale movimento letterario e culturale fiorito intorno a esso alla vigilia della seconda rivoluzione industriale. I principali rappresentanti del cosiddetto "Rinascimento americano" del XIX secolo sono: Ralph Waldo Emerson, Walt Whitman e Henry David Thoreau.
3. ^ *Enciclopedia Italiana Treccani* alla voce "Umanesimo"
4. ^ A partire dal Quattrocento l'esperienza teorica e il dibattito sulla "città ideale" furono tanto intensi da fare di quel tema, pure in carenza di vere e proprie realizzazioni pratiche, uno dei grandi snodi ispiratori su cui si concentrò la riflessione dell'arte, dell'architettura e dell'urbanistica rinascimentale, che ambirono a coniugarvi esigenze funzionali e sensibilità estetica, un'aspirazione che porta con sé i tratti caratteristici di quel tempo (in Gillo Dorfles, Cristina Dalla Costa, Marcello Ragazzi, *Storia dell'arte dalla Preistoria al Settecento*, p. 167)
5. ^ B. Berenson, *I pittori italiani del Rinascimento*, Bur 2009, cap. II.
6. ^ David Towry Piper, *Dizionario illustrato dell'arte e degli artisti*, Gremese Editore, 2000, p. 180.
7. De Vecchi-Cerchiari, cit., pag. 24.
8. ^ In particolare: E. Gilson, *Filosofia medievale ed umanesimo*, Vallecchi, Firenze 1932.
9. De Vecchi-Cerchiari, cit., pag. 25.
10. ^ *La cultura del Rinascimento*, Laterza, Bari, 1967.

11. ^ Eugenio Garin, *La cultura del Rinascimento: profilo storico*, Laterza, 1976 p.75 e sgg.
12. ^ In quest'ambito si distinse l'opera e l'insegnamento di Battista Guarino
13. ^ Eugenio Garin, *op.cit.*, p.78
14. ^ Jacques Heers, *La vita quotidiana nella Roma pontificia ai tempi dei Borgia e dei Medici (1420-1520)*, Rizzoli Libri S.p.A., Milano, 1988, pag. 108-114
15. ^ Cecilia Gatto Trocchi, "Carnevale", *Enciclopedia dei ragazzi* (2005)
16. ^ J.Burckhardt, *La civiltà del rinascimento in Italia*, Sansoni, 1961 pp.122,123
17. ^ Jacques Heers, *op.cit.*
18. ^ Philipe Ariès e Georges Duby (Autore), *La vita privata dal feudalesimo al rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 163 e sgg.
19. ^ J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basel 1860, trad. it. *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze 1968, pp. 361-362
20. ^ J. Burckhardt, ibidem, *op. cit*
21. ^ Paolo da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, F. Le Monnier, 1945 p.109
22. ^ A. Duby, La vita privata dal feudalesimo al rinascimento, Laterza, Roma-Bari, 1987, p.163 e sgg.
23. ^ P. Larivaille, La vita quotidiana delle cortigiane nell'Italia del Rinascimento, Mondadori, Milano, 2018 (edizione speciale per il Corriere della sera), pag. 31-46.
24. ^ Sarah Bradford, Lucrezia Borgia. La storia vera, Milano, Mondadori, 2005 pp.190-191
25. ^ J. Burckhardt, La civiltà del rinascimento in Italia, Sansoni,1961, pp. 269-272
26. ^ P.Larivaille, *op.cit.*, pp. 111-119
27. ^ Eugenio Garin, La cultura del Rinascimento, Editori Laterza, Bari, 1973, p. 131 e ss.
28. ^ E.Garin, *op.cit.* p.131 e sgg.
29. ^ Giorgio Taborelli, Furio Diaz, I Medici a Firenze un'officina di cultura europea, Soliart, 1980
30. ^ Nicola Williams, *Toscana*, EDT srl, 2014 p.332
31. ^ Batfroi Severin, *La via dell'alchimia cristiana*, Arkeios, 2007 ISBN 978-88-86495-83-7.

Bibliografia

- Konrad Burdach, *Riforma, Rinascimento, Umanesimo*, Sansoni, Firenze 1986.
- Konrad Burdach, *Dal Medioevo alla Riforma*, Brünn 1913.
- Konrad Burdach, *Significato ed origine delle parole "Rinascimento" e "Riforma"*, Reimer, Berlino 1910.
- Eugenio Garin, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, 2005.
- Eugenio Garin, *Interpretazioni del Rinascimento*, Storia e Letteratura, 2009.
- Bernard Berenson, *The Italian Painters of the Renaissance* Londra 1962.
- Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basilea 1860.
- Benedetto Croce, *Gli dei antichi nella tradizione mitologica del Medioevo e del Rinascimento*, in *La parola del passato*, I, 1964 pp. 273–85.
- Eugenio Garin *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1954.
- Aby Warburg, *La rinascita del paganesimo antico*, Firenze 1966
- Pasquale Sabbatino, *La bellezza di Elena. L'imitazione nella letteratura e nelle arti figurative del Rinascimento*, Firenze, Olschki, 1997. ISBN 88-222-4503-2

- Pierluigi De Vecchi ed Elda Cerchiari, *I tempi dell'arte*, volume 2, Bompiani, Milano 1999. ISBN 88-451-7212-0

Voci correlate

- Arte rinascimentale
- Firenze
- Storia economica dell'Italia preunitaria

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sul **Rinascimento**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**Rinascimento**»
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sul **Rinascimento (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Renaissance?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Rinascimento*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- Sergio Bertelli, *Il Rinascimento*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Rinascimento*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Rinascimento*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) *Renaissance*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Rinascimento*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- BIGnomi - Il Rinascimento (http://www.rai.tv/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-2d8d2393-5a6b-40de-afe4-f1147fa14a13.html) - Alex Zanardi
- BIVIO, testi e immagini dell'umanesimo e del rinascimento (https://web.archive.org/web/20120102232629/http://bivio.signum.sns.it/), progetto nato dalla collaborazione tra l'Istituto di Studi sul Rinascimento e Signum - Centro di ricerche informatiche per le discipline umanistiche della Scuola normale superiore di Pisa
- Imago Historiae - La biblioteca digitale dei testi degli storici italiani dell'Umanesimo e del Rinascimento (https://web.archive.org/web/20090130023451/http://imagohistoriae.signum.sns.it/), progetto nato dalla collaborazione tra l'Istituto di Studi sul Rinascimento, Signum - Centro di ricerche informatiche per le discipline umanistiche della Scuola normale superiore di Pisa e Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Direzione Generale per i Beni Librari e gli Istituti Culturali.
- (**EN**) *Society for Renaissance Studies*, su *rensoc.org.uk*.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 24303 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=24303) · LCCN (**EN**) sh85112806 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85112806) · GND (**DE**) 4049450-0 (https://d-nb.info/gnd/4049450-0) · BNF (**FR**) cb13318531w (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb13318531w) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb13318531w) · J9U (**EN**, **HE**) 987007531641605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007531641605171) · NDL (**EN**, **JA**) 00569811 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00569811)

Portale Arte | **Portale Filosofia** | **Portale Letteratura**

Portale Rinascimento	**Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Rinascimento&oldid=138389708"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 18 mar 2024 alle 17:05.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Nicola Cusano

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Nicola Cusano, noto anche come **Niccolò Cusano** o **Niccolò da Cusa**, in lat. *Nicolaus Cusanus* o *Nicolaus de Cusa*, in ted. *Nikolaus Krebs von Kues* o *Nikolaus Chrypffs* (Kues, 1401 – Todi, 11 agosto 1464), è stato un cardinale, teologo, filosofo, umanista, giurista, matematico e astronomo tedesco.

Uno dei primi sostenitori tedeschi dell'umanesimo rinascimentale, fornì contributi spirituali e politici alla storia europea. Un notevole esempio della sua opera sono i suoi scritti mistici o spirituali sull '"ignoranza dotta", così come la sua partecipazione alle lotte di potere tra Roma e gli stati tedeschi del Sacro Romano Impero.

Legato pontificio in Germania dal 1446, fu nominato cardinale per i suoi meriti da papa Niccolò V nel 1448 e principe vescovo di Bressanone due anni dopo. Nel 1459 divenne vicario generale nello Stato Pontificio.

Niccolò Cusano
cardinale di Santa Romana Chiesa

Ritratto del cardinale Cusano

Incarichi ricoperti	▪ Cardinale presbitero di San Pietro in Vincoli (1449-1464) ▪ Principe vescovo di Bressanone (1450-1464) ▪ Camerlengo del Collegio cardinalizio (1463-1464)
Nato	1401 a Kues
Ordinato presbitero	1436

Indice

Biografia
- La nascita e gli studi
- Gli uffici ecclesiastici ricoperti
- Gli anni del concilio di Basilea
- Ambasciatore a Costantinopoli ed in Germania
- L'interessamento all'astronomia
- Il Cusanusstift
- Il principato di Bressanone e il conflitto con Sigismondo d'Austria
- Gli ultimi anni

Stile

Dottrina
- *La dotta ignoranza* di fronte a Dio
- *La congettura*
- *Coincidentia oppositorum*
  - Un esempio

Il mondo come "Dio contratto"
La cosmologia
Eternità e creazione
Opere
Edizioni
Ricerche e contributi
Intitolazioni
Influenza culturale
Curiosità
Genealogia episcopale
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Creato cardinale	20 dicembre 1448 da papa Niccolò V
Nominato vescovo	23 marzo 1450 da papa Niccolò V
Consacrato vescovo	26 aprile 1450 da papa Niccolò V
Deceduto	11 agosto 1464 a Todi

Biografia

La nascita e gli studi

Il luogo di nascita di Nicola Cusano (*Geburtshaus Nikolaus von Kues*) è oggi un palazzo storico in Nikolausstraße 49 nel quartiere Cusa della città di Bernkastel-Kues, nella Renania-Palatinato: completamente rinnovato nel 1570 in stile tardo-gotico rinascimentale con tetto a vela, non ha più la sua forma originale essendo stato ricostruito sopra le fondamenta dell'antico edificio.

Nacque nel 1401 a Kues (nome latinizzato in *Cusa*), ora Bernkastel-Kues, in Germania presso Treviri, sul fiume Mosella, con il nome di *Nikolaus Krebs* o *Kryffs* (in latino *Cancer*, che significa Cancro) da una ricca famiglia di battellieri, mercanti di vino e armatori, figlio di Johann Kryffs Schiffer e Catherina Roemer, quest'ultima di origini ebraiche; ebbe due sorelle, Clara e Margherita, ed un fratello, Johann. Nel 1413, a Deventer studiò, sotto la protezione del conti Manderscheid presso i Fratelli della vita comune, legati al movimento di spiritualità Devotio moderna; frequentò la facoltà di lettere dell'Università di Heidelberg nel 1416, completò gli studi a Padova (sotto la guida di Prosdocimo Conti) dove si laureò in diritto nel 1423, si perfezionò a Colonia studiando Alberto Magno, Platone e Raimondo Lullo e divenne dottore in filosofia. Intraprese anche studi sulla cultura islamica e su Averroè grazie ad Ugo Benci, famoso grecista senese.

A Padova ricevette il titolo accademico di *Doctor Carbonorum* dal professore Gasparino Barzizza e venne a conoscenza della dottrina giuridica di Bartolomeo Zabarella. Strinse amicizia con gli umanisti Vittorino da Feltre e Francesco Filelfo, i matematici Prosdocimo de Beldemandis e Paolo dal Pozzo Toscanelli, il cardinale Domenico Capranica ed Enea Silvio Piccolomini, futuro papa Pio II. Nel 1427 divenne segretario di Otto von Ziegenhain, arcivescovo di Treviri. Andò a Parigi nel 1428 con Eimerico da Campo per studiare e tradurre le opere di Cicerone, Tacito e Plauto. A

Costanza e a Lovanio fu anche professore in teologia e diritto canonico e con l'amico Niccolò Niccoli ricercò nei monasteri tedeschi codici latini e greci. Nel 1429 si trasferì per breve tempo a Roma: udì una predicazione di Bernardino da Siena, conobbe papa Martino V; divenne inoltre segretario del cardinale Giordano Orsini e del vescovo di Pavia Francesco Piccolpasso; inoltre fu allievo di Giuliano Cesarini, che poi divenne cardinale e presidente del Concilio di Basilea insieme a Louis Aleman, al quale Cusano avrebbe in seguito dedicato la sua opera più importante, il *De Docta Ignorantia*.

Gli uffici ecclesiastici ricoperti

Ottenne molti uffici ecclesiastici: la chiesa parrocchiale di Sant'Andrea in Altrich (1425-29), il canonicato di San Simeone a Treviri (1426-28), la chiesa di San Gengolfo (1427), il decanato di Nostra Signora ad Oberwesel (1427-31), il decanato e poi il canonicato dell'abbazia di San Fiorino a Coblenza (1427-45), il canonicato della basilica di San Castore a Coblenza (1430-52), il vicariato della basilica di San Paolino a Treviri (1430-38), il canonicato di san Martino ad Oberwesel (1433), il decanato di Münstermaifeld (1435-45), la parrocchia di Bernkastel-Kues (1436-41), la prevostura di Magdeburgo (1437-39), il canonicato di Liegi (1436-61), il prevosto della chiesa degli Apostoli a Colonia (1441), l'altare di san Giovanni in Münstermaifeld (1442), il suddiaconato papale (1443), la chiesa parrocchiale di Schindel (1443-64), il canonicato ad Utrecht (1443-46), l'arcidiaconato di Brabante (1445-59), il decanato di Oldenzaal (1446-53), la chiesa parrocchiale di St. Wendel (1446), la basilica di San Pietro in Vincoli a Roma (1449-64), la diocesi di Bressanone (1450-64), la prevostura di Münstermaifeld (1455-64), l'abbazia dei santi Severo e Martino ad Orvieto (1463-64), la prevostura di san Maurizio a Hildesheim (1463).

Gli anni del concilio di Basilea

Nel 1433 fu invitato da papa Eugenio IV, tramite intercessione di Ambrogio Traversari, al Concilio di Basilea, nel quale ebbe un ruolo fondamentale; per l'occasione scrisse il *De concordantia catholica*: in questo scritto sostenne la necessità dell'unità della Chiesa Cattolica e la concordanza di tutte le fedi cristiane. Nello stesso anno, in occasione dell'incoronazione di Sigismondo ad imperatore, lo statuto dell'Ordine del Drago venne ratificato da Papa Eugenio IV e Cusano ne divenne membro. Sempre nel 1433, strinse una forte amicizia con Alfonso di Braganza, infatti quando costui tornò in Portogallo, Cusano lo accompagnò e fu nominato suo confessore. Venne inviato nel 1434 come legato al Concilio alla Dieta di Ratisbona insieme a Johannes Nider, dove si impegnò per l'unione degli hussiti con la Chiesa di Boemia. Nello stesso anno, durante il Concilio, attaccò Nils Ragvaldsson poiché sosteneva che il monarca svedese, Eric di Pomerania, fosse il successore dei re goti, e che la delegazione svedese, per questo, dovesse essere presa maggiormente in considerazione. Negli anni 1433-1435, Francesco Sforza fu al comando dell'esercito milanese contro lo Stato della Chiesa, ma quando prese Ancona, cambiò posizione, ottenendo il titolo di vicario della città direttamente da papa Eugenio IV, anche se i cardinali Cusano e Ludovico Scarampi Mezzarota, insieme ad altri ecclesiastici, contrastarono la sua investitura.

Ambasciatore a Costantinopoli ed in Germania

Il primo periodo della sua vita si concluse il 17 maggio 1437 quando Eugenio IV, su consiglio del cardinale Branda Castiglioni, lo inviò come Legato a Costantinopoli insieme ai vescovi Antão Martins de Chaves di Porto, Cristoforo Garatoni di Crotone, Pierre de Versailles di Digne ed al cardinale Francesco Condulmer, con l'intento di intessere colloqui in vista di una riunificazione delle Chiese d'Oriente e d'Occidente. La legazione fu coronata da un enorme successo, tanto che Cusano rientrò accompagnato dall'Imperatore

Giovanni VIII di Bisanzio, dal patriarca di Costantinopoli Giuseppe II, dai cardinali Isidoro di Kiev e Basilio Bessarione e dal filosofo Giorgio Gemisto Pletone e sbarcarono l'8 febbraio 1438 a Venezia. Insieme si recarono a Ferrara, dove Eugenio IV aveva spostato la sede del concilio.

I conciliaristi restati a Basilea tentarono, spalleggiati dalle Università, di schierare la Chiesa contro il Papa, proclamando decaduto Eugenio IV ed eleggendo in sua vece un antipapa, il Duca di Savoia Amedeo VIII sotto il nome di Felice V: si era giunti al piccolo scisma d'Occidente.[1]. Inoltre il 17 marzo 1438 i principi elettori, eleggendo Alberto II d'Asburgo, avevano dichiarato, col beneplacito dell'imperatore, la loro neutralità tra Eugenio IV e il concilio di Basilea. Perciò Eugenio IV, per ottenere il loro appoggio, schierò in campo i migliori uomini, tra i quali Niccolò Albergati, Tommaso Parentucelli, Juan de Carvajal e il Cusano, che, per il suo impegno, fu chiamato da papa Pio II 'Hercules Eugeniorum'. Da Ferrara Cusano andò alla Dieta di Norimberga, durante la quale si scontrò con Thomas de Courcelle, pseudocardinale creato dall'antipapa Felice V.

Su pressione di Cosimo il Vecchio, nel 1439 il concilio venne trasferito a Firenze. Il capostipite dei Medici presiedette alla riunificazione (effimera) fra la chiesa latina, rappresentata da Papa Eugenio IV, e quella bizantina, rappresentata dall'Imperatore Giovanni VIII Paleologo e dal patriarca Giuseppe. La riunificazione sarebbe dovuta avvenire sul piano dogmatico e disciplinare, ma si sarebbero dovute mantenere le differenze sul piano liturgico.[2]. Cusano partecipò anche all'assedio di Foligno nel 1439 (dove comandò le truppe papali con il cardinale e condottiero Giovanni Maria Vitelleschi e con Ranuccio Farnese il Vecchio), alla Dieta di Magonza nel 1441 (durante la quale espulse Ludovico di Teck, patriarca di Aquileia, perché favorevole alle tesi dei conciliaristi) alla Dieta di Francoforte 1442 (durante la quale si oppose alle tesi del Concilio esposte dallo pseudocardinale Niccolò Tedeschi) ed alla Dieta di Aschaffenburg nel 1447 insieme ad Enea Silvio Piccolomini, durante la quale i principi tedeschi riconobbero l'autorità di papa Eugenio IV e sfiduciarono l'antipapa Felice V.

Stemma del Cardinale Nicola Cusano, che raffigura il simbolo astrologico del Cancro (nel cui periodo il Sole è posizionato al picco massimo[3])

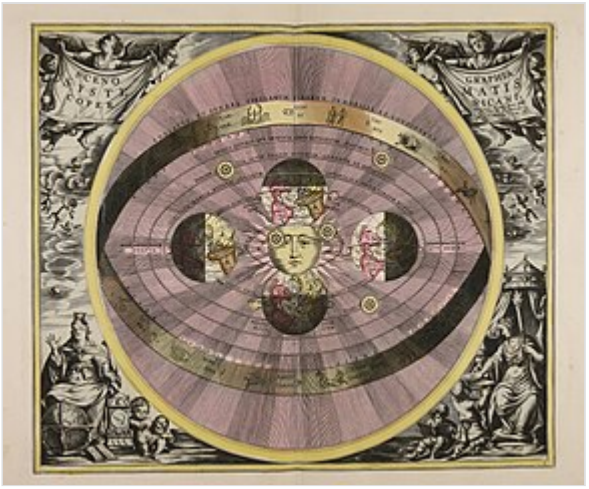
Cusano appoggiò il tentativo, proposto da Eugenio IV, di indire una crociata nel 1444 contro i musulmani, capeggiata da Giorgio Castriota Scanderbeg, appoggiato dal re di Napoli Alfonso V d'Aragona. Nel *De pace fidei* (La pace della fede), immagina una riunione al vertice nel cielo di rappresentanti di tutte le nazioni e le religioni. Cusano in questo trattato attaccò gravemente Jan Hus e tutta la Boemia. La conferenza di Basilea convenne che non vi può essere una "religio in varietate rituum", cioè una sola fede che si manifesta in diversi riti. La finestra di dialogo, peraltro, presuppone la maggiore precisione del cristianesimo rispetto ad altre religioni.

Quando Eugenio IV morì, Cusano fu nominato camerlengo, perciò gli fu precluso il papato, e divenne Papa Niccolò V, suo amico di lunga data. Papa Niccolò V nel 1448 lo nominò cardinale della Basilica di San Pietro in Vincoli, titolo cardinalizio che conserverà fino al 1464, anno della sua morte. Nel 1450 venne inviato insieme a Enea Silvio Piccolomini (all'epoca vescovo di Trieste) come ambasciatore dall'imperatore Federico III d'Asburgo per negoziare il matrimonio di questi con la principessa Eleonora d'Aviz. Nel 1452 in visita al ghetto di Francoforte ordinò che tutti i maschi ebrei dovessero indossare degli anelli gialli sulle maniche delle giacche, e tutte le ebree dovessero portare un velo blu; tuttavia questa legge fu osservata solo per un breve periodo. In questo stesso anno, il 12 dicembre, assistette nella basilica di Santa Sofia all'unione simbolica della Chiesa d'Oriente con la Chiesa d'Occidente alla presenza di Costantino XI Paleologo.

Partecipò anche al Concordato di Vienna, dove regolamentò insieme a Federico III d'Asburgo gli affari ecclesiastici del regno e le relazioni tra i patrizi e la Curia romana. Mentre soggiornava a Lubecca conobbe anche Adolfo VIII di Schaumburg; Cusano lo ospitò più volte in Italia.

L'interessamento all'astronomia

Dal 1444 Cusano si era inoltre appassionato all'astronomia, alla quale dedicò i suoi studi insieme a Georg von Peuerbach. In questo periodo ebbe modo di conoscere un collaboratore di Peurbach, Regiomontano, il quale, venuto a sua volta a conoscenza degli scritti di Cusano, assertori di una visione eliocentrica[4] dell'Universo, intrattenne con lui un vivo dibattito essendo egli rimasto un geocentrico, seguace di Tolomeo.

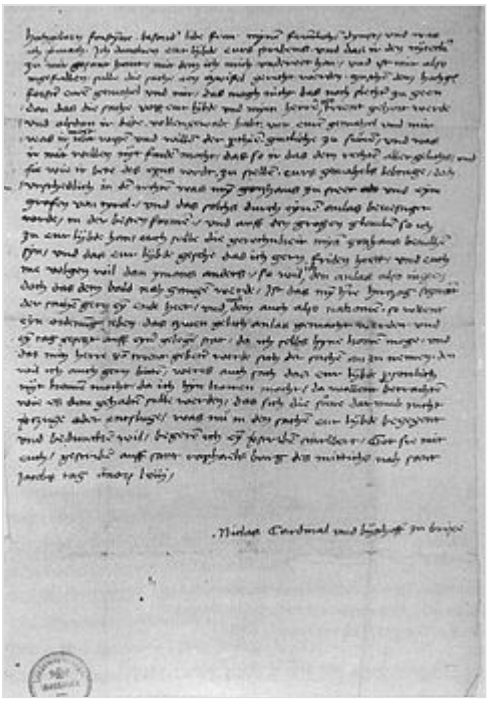


La nuova visione eliocentrica dell'universo sostenuta da Cusano

Cusano sosteneva, proprio contro Tolomeo e Aristotele, che la Terra non è immobile, ma ruota intorno al proprio asse e che non è possibile determinare il centro dell'universo, essendo questo infinito; che le stelle sono simili al Sole, che intorno ad esse possono ruotare dei pianeti e che alcuni pianeti possono essere abitati; produsse quindi delle teorie molto simili a quelle dell'astronomia a noi contemporanea. Si trattava, in effetti, di una visione dell'universo appartenente alla tradizione neoplatonica e che era stata sostenuta anche nel Medioevo, dai testi di Ermete Trismegisto ad Alano di Lilla (XII secolo)[5]. Cusano si occupò inoltre di una possibile riforma del calendario e apportò miglioramenti alle Tavole alfonsine. Oltre a Giordano Bruno (seguace della dottrina cusaniana sulla cosmologia dell'infinito), presero spunto da lui anche Agrippa von Nettesheim, Charles de Bovelles, Erasmo da Rotterdam, Leonardo da Vinci, Niccolò Copernico, Giovanni Keplero, Galileo Galilei, Gottfried Leibniz, Georg Hegel, Carl Friedrich Gauss, Friedrich Schelling e Albert Einstein.

Il Cusanusstift

Il 3 dicembre 1458 fondò nella città natale il Cusanusstift (Ospedale di San Nicola), un ospedale di carità in stile gotico, per 33 persone (in memoria degli anni di Cristo), di cui 6 nobili, 6 sacerdoti e 21 persone comuni. Nel Cusanusstift vi sono ancora una cantina celeberrima nel Tirolo e una delle più ricche biblioteche europee, la Biblioteca dell'Ospedale di san Nicola a Bernkastel-Kues, dove sono custodite tutte le opere del cardinale Cusano ed altri 1841 manoscritti (tra cui 132 incunaboli, 153 titoli del XVI secolo, 323 del XVII, 550 dei XVIII e 683 del XIX), divisi in argomenti (308 titoli di teologia pastorale, omiletica e catechesi; 226 di letteratura ascetica e mistica; 128 Borse di studio ed esegesi biblica, tra cui 33 del Nuovo Testamento; 118 di diritto ecclesiastico; 68 di liturgie e breviari della Santa Messa; 64 di letteratura dogmatica; 31 di patristica, tra cui 20 edizioni di testi dei Padri della Chiesa; 12 di scolastica; 21 di consigli e sinodi, in particolare del Concilio di Trento; 13 di biografie ed agiografie; 244 di storia; 91 di letteratura, inclusi i classici antichi in 41 edizioni del XVI e XVII secolo, il resto appartenente alla narrativa, letteratura e grammatica; 34 di storia dell'Arte; 30 di filosofia dell'educazione e psicologia; 57 di scienze, geografia e



Lettera autografa di Cusano alla principessa Eleonora di Scozia, moglie del duca Sigismondo d'Austria, datata 26 luglio 1458 (Innsbruck, *Landesarchiv*, Archivio di Stato tirolese)

cosmologia; 55 opere di consultazione e dizionari di lingua). Il chiostro e la cappella del monastero (dove è custodito il cuore del cardinale) sono dei punti culminanti dell'Ospedale di san Nicola, santo patrono dei marinai e della famiglia Cusano.

Il principato di Bressanone e il conflitto con Sigismondo d'Austria

In alto il castello di Andraz (*Buchenstein*) dove Cusano trovò rifugio; in basso quello di Brunico, dove fu costretto ad arrendersi

Il 23 marzo 1450 Cusano fu eletto principe vescovo di Bressanone da Niccolò V; Sigismondo d'Austria quindi si autoproclamò duca di Bressanone e fece costruire all'esterno della cittadina un castello tuttora esistente, posseduto dai suoi discendenti. Cusano si batté aspramente contro il duca Sigismondo, che tentava di eliminare dalle sue terre la figura del vescovo-conte, cui spettava il possesso della Valle Isarco, della Val Pusteria e dell'Engadina. Sigismondo intanto aveva nominato Principe-Vescovo di Bressanone Leonhard Wismair, ma il 25 marzo 1450 giunse da Roma la notizia della nomina di Cusano perciò ci fu un accordo a Salisburgo e il Duca riconobbe la carica a Cusano, su pressione del Papa. Dopo qualche anno però, Cusano entrò in conflitto con i nobili tirolesi, fedeli a Sigismondo, capeggiati dal conte Georg Künigl e fomentati da una guida spirituale, Verena von Stuben, badessa del monastero benedettino di Castel Badia presso Brunico, che fu scomunicata dal Cusano, dopo che il suo esercito sconfisse i nobili in una battaglia a Marebbe, il 5 aprile 1458.

Il 14 luglio 1457 però Cusano fu costretto a ritirarsi da Bressanone dopo alcuni tentativi di agguato, diverse minacce di morte e tentativi di avvelenamento e si rifugiò al Castello di Andraz fino al 1458, quando si scontrò con Gregor Heimburg, che era appoggiato dal Duca Sigismondo. Cusano mandò alcuni suoi soldati a proteggere i diritti dei contadini vessati dalla badessa del monastero di Castel Badia (legato alla chiesa di Trento); ne scaturì una scaramuccia con i soldati di Verena e ci scappò il morto. Cusano subì una condanna pretestuosa da parte di Sigismondo, ma venne protetto dal Papa Pio II (già tutore di Sigismondo) che inviò la scomunica contro il conte tirolese; Cusano riuscì a rifugiarsi nel suo Castello di Brunico dove fu assediato

da Sigismondo con 4000 fanti e 1000 cavalieri, e fu libero solo dopo che ebbe firmato un trattato di resa contro la sua volontà; il 27 aprile 1460 si recò a cavallo nella Valle d'Ampezzo e poi fuggì verso lo Stato della Chiesa, fermandosi ad Orvieto.

Gli ultimi anni

La tomba del cardinale Niccolò Cusano nella Basilica di San Pietro in Vincoli a Roma.

Recatosi a Valladolid nel 1453 Cusano capeggiò il consiglio convocato per il processo di stregoneria intentato contro Álvaro de Luna, il quale fu trovato colpevole, condannato a morte e giustiziato, il 2 giugno del 1453. Nel 1454 fu inviato da Niccolò V presso Ludwig von Erlichshausen, Gran Maestro dell'Ordine Teutonico, e presso Casimiro IV di Polonia, sostenitore dei ribelli prussiani nella guerra dei tredici anni, per intavolare trattative di pace e rivolgere gli eserciti contro i Turchi. Nel 1459 Pio II, recatosi al Convegno di Mantova, lo nominò Legato pontificio e Vicario generale *in temporalibus* di Roma, dove fu un membro della Curia ed elaborò insieme con il vescovo Domenico Dominici un piano di riforma della Chiesa che però rimase inattuato, infatti espresse la sua amarezza dicendo *"Non mi piace nulla, tutto ciò che viene spinto alla curia, è in rovina, nessuno fa il suo dovere. Quando sono al Concistoro per parlare di riforma, mi sento ridicolo"*.

In questo periodo scrisse *De Cribratione Alchorani*, una consapevole benigna interpretazione di brani del Corano, precedette la lettera di Pio II al sultano Maometto II e ne costituì un presupposto culturale. Partecipò ai negoziati per porre fine alla guerra dei cent'anni tra la Francia e l'Inghilterra e agli accordi di Wiener Neustadt che gli avrebbero consentito di tornare a Bressanone. Nel 1461 si ammalò gravemente di gotta ma fu curato da un famoso medico dell'epoca, Pierleone Leoni. Nel 1464 fu incaricato insieme a Berardo Eroli di giudicare la questione boema relativa all'eresia del re Giorgio di Boemia, e alla sua competenza in questo campo fecero ricorso anche dei privati. Mentre insieme a Niccolò Forteguerri si dedicava alla preparazione di una crociata indetta da papa Pio II contro i Turchi che avevano invaso Costantinopoli nel 1453, morì nel 1464 a Todi 3 giorni prima della morte di papa Pio II e poco prima della capitolazione di Sigismondo d'Austria. Attualmente il cardinale Cusano è sepolto nella basilica di San Pietro in Vincoli a Roma in una tomba marmorea realizzata da Andrea Bregno, ma il suo cuore fu portato a Bernkastel-Kues, in Renania, suo borgo natale.

Stile

È stato scritto che Cusano non è un autore facile. «Il *De docta ignorantia* è scritto in un latino spesso arbitrario e di difficile intellezione; si notano frequentemente termini nuovi coniati espressamente da lui con un determinato significato: (...)... la lingua è per lo più originariamente concepita entro costrutti ed espressioni di evidente origine non latina: talché spesso si ha l'impressione di leggere un italiano o un tedesco tradotto alla lettera in latino, con forme espressive tipiche di una lingua rivoltata in altra lingua».[6]

Dottrina

La dotta ignoranza di fronte a Dio

La gnoseologia di Nicola Cusano fonda la possibilità umana di conoscenza sulla proporzione fra noto e ignoto. Ciò viene esposto chiaramente nella sua opera del 1440 *De docta ignorantia*, appunto «la dotta ignoranza»,[7][8] titolo che nell'*Apologia doctae ignorantiae* del 1449 afferma di aver ripreso[9] da un passo della Lettera 130 (*a Proba*) di sant'Agostino.[10]

Con tale espressione s'intende che quanto non si conosce, lo si può conoscere solo mettendolo in relazione con ciò che già si conosce, ma questo diventa possibile solo quando la cosa ignota, che non si conosce, abbia un minimo a che fare con ciò che già si conosce. La posizione della «dotta ignoranza» è l'unica che si può prendere di fronte a Dio, quale Essere perfetto e infinito, inattingibile alla possibilità di conoscenza di esseri imperfetti e finiti, quali sono gli umani. Per questo si può parlare di teologia negativa, in quanto Cusano afferma che sapiente non è colui che possiede la verità, ma colui che conosce la propria ignoranza, ed è quindi consapevole dei propri limiti; non si può infatti essere consci della propria ignoranza senza avere già parzialmente o inconsciamente intravisto cos'è che non si sa; viceversa, l'ignorante assoluto non ha neppure coscienza della propria ignoranza. Cusano si riallaccia alla tradizione del Platonismo cristiano, in particolare a quella di Pseudo-Dionigi l'Areopagita, ma rielabora a suo modo tali antichi concetti. Dio, per Cusano, è al di là di tutto, e dunque, tutto ciò che di Lui affermiamo non è più vero di ciò che di Lui neghiamo.

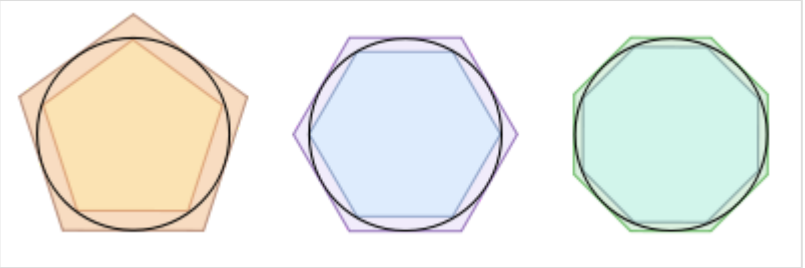
Cusano in un certo senso riprende Socrate nell'affermare che è essenziale «*sapere di non sapere*», e tale è per gli uomini l'unica maniera possibile per pensare a Dio. Questo *sapere di non sapere*, però, non è una semplice ignoranza, ma è la più alta sapienza per l'uomo, che riconoscendo la sua totale insipienza, ma impegnandosi nel tentare in ogni caso, mediante congetture, di approssimarsi a Dio, può trasformare la sua ignoranza in *dotta ignoranza*. La vera conoscenza di Dio, e dunque la vera nobiltà intellettuale, è avvicinarsi indefinitamente a Dio, cioè alla Verità, non per gradi, poiché sarebbe impossibile dar dei gradi all'infinito, ma in un perpetuo ed unico sforzo che dalla totale ignoranza ci porta alla totale conoscenza (cioè Dio). Infatti, egli scrive:

> «[...] La verità non ha né gradi, né in più né in meno, e consiste in qualcosa di indivisibile. [...] Perciò l'intelletto, che non è la verità, non riesce mai a comprenderla in maniera tanto precisa da non poterla comprendere in modo più preciso, all'infinito; [...]»
>
> (Nicola Cusano, *De docta ignorantia*, I, 2-10)

Per spiegare meglio questo concetto, Cusano fa l'esempio geometrico del poligono inscritto in un cerchio:

«[...] ed ha con la verità un rapporto simile a quello del poligono col circolo: il poligono inscritto, quanti più angoli avrà, tanto più risulterà simile al circolo, ma non si renderà mai uguale ad esso, anche se moltiplicherà all'infinito i propri angoli, a meno che non si risolva in identità col circolo. [...]»

(Nicola Cusano, *De docta ignorantia*, I, 2-10)



Tentativo di quadratura del cerchio con il metodo isoperimetrico adottato da Cusano per approssimare sempre più i lati dei poligoni alla circonferenza.[11]

Dunque, per Cusano l'uomo non potrà mai conoscere Dio finché è parte del finito, e dunque finché è in questa vita, ma nell'infinito può *risolversi in identità* col cerchio, cioè con l'Infinito stesso (Dio); questo potrà, però, solo se moltiplica per l'infinito di Dio il suo finito.

Cusano pone così un chiaro limite alla ragione umana, che non può andare oltre il finito, e che, dunque, di fronte all'infinito non può che annullarsi, e in questo diventare infinita. Il concetto di episteme è quindi per Cusano assolutamente impossibile, poiché non è possibile cogliere Dio nella Sua totalità nel durante finito, o anche nella Sua parzialità attraverso dei gradi, che dovrebbero essere infiniti e dunque sempre fuori dal finito che è l'uomo.

La congettura

La congettura, per Cusano, è espressione della ragione dell'uomo che coglie Dio in modo incompleto, giacché Dio è infinito. Lo sviluppo della congettura cusana sostituisce quello del concetto a cui era approdata la filosofia greca, col quale essa presumeva di cogliere l'Essere necessario, cioè quell'Essere che è e non può non essere. Per Cusano, invece, noi cogliamo l'Essere di Dio solo da un particolare punto di vista. Per lui non è possibile cogliere il concetto, perché il massimo a cui si può aspirare è la congettura. Questa è l'unica forma umana di conoscenza possibile, sebbene sia sempre imperfetta e di per sé erronea, a causa della sua indefinita parzialità; e tuttavia, nonostante la sua intrinseca e ineluttabile inesattezza, la congettura possiede una sua nobiltà, ed anzi è indispensabile continuare a congetturare, perché la verità non sta nelle varie ed infinite congetture che l'uomo può formulare, ma sta nella stessa *tendenza* alla Verità infinita e pura, che nell'uomo si traduce poi necessariamente in qualche tipo di congettura. La verità, in definitiva, non si trova nelle congetture, ma nella tendenza alla verità che è stata causa di tali congetture.

Coincidentia oppositorum

L'infinità dell'Essere-Dio porta Cusano a sostenere che nulla si trova al di fuori di Lui, e che dunque anche gli opposti sono in Lui compresenti: Dio viene concepito pertanto come *coincidentia oppositorum*, cioè «unione dei contrari».[13] Si tratta di un'espressione dal significato chiaramente metalogico, che eleva la contraddizione a caratteristica divina, e spiega perché sia impossibile conoscere Dio razionalmente.

In Lui luce e tenebre, bianco e nero, donna e uomo, sostanza e non sostanza, sono identici. Dio è anche al di là del Vero e del Falso, dato che questi in Lui coincidono.[14] Il principio di identità e di non contraddizione valgono così solo per il mondo finito dei nostri concetti, poiché l'infinito matematico mostra

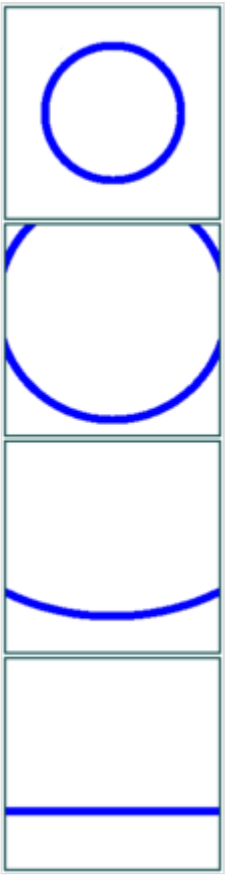
una logica profondamente diversa da quella del finito, che non accetta la coincidenza degli opposti. Bianco e nero, ad esempio, che sono contrapposti tra loro, hanno in comune l'Idea (in senso platonico) di Colore da cui discendono entrambi, e in cui originariamente sono congiunti.

Ponendo un salto logico tra Dio e il mondo, Cusano tracciò una distinzione tra ragione e intelletto: la ragione (*ratio*) è la sfera umana "aristotelica", dove vale il principio di non contraddizione, ed è comune anche agli animali; l'intelletto invece (*intellectus*) è la sfera "divina" dell'uomo, poiché esso, portandosi ad una dimensione mistica-intuitiva, ci permette di intuire la comune radice di ciò che, ad un livello logico-razionale, appare invece insanabilmente contraddittorio.

(**Latino**)	(**IT**)
«*Docta enim ignorantia de alta regione intellectus existens sic iudicat de ratiocinativo discursus*.»	«Grazie alla dotta ignoranza l'intelletto si innalza a giudice della ragione discorsiva.»

(Cusano, *Apologia doctae ignorantiae*, h II, S. 16, Z. 1-6)

Un esempio



Esempio di come un cerchio dilatato all'infinito si trasformi in una retta.[12]

Un semplice esempio utilizzato da Cusano può dare concretamente l'idea della coincidenza degli opposti, nella dimensione dell'infinito propria di Dio. Si immagini di avere una circonferenza. Individuato il valore del suo raggio, per la misurazione si applicherà la semplice formula $\boldsymbol{c = 2\pi r}$

Provando ora a dare dei valori concreti, se *r* è 4, la circonferenza misurerà 8π. Si potrebbe continuare con ogni altro valore numerico. Così si arriva infine a dare il valore $\boldsymbol{r} = \infty$ (infinito). Applicando la formula si troverà che *c* ha anch'essa il valore di "infinito" (qualunque valore non nullo moltiplicato per infinito ha come prodotto infinito), cioè lo stesso valore del suo raggio. Cosa c'è di più contrario ed opposto logicamente della circonferenza e del suo raggio? All'infinito, dunque nella dimensione di Dio, gli opposti coincidono, tesi dimostrabile senza nessun problema.[15]

Il mondo come "Dio contratto"

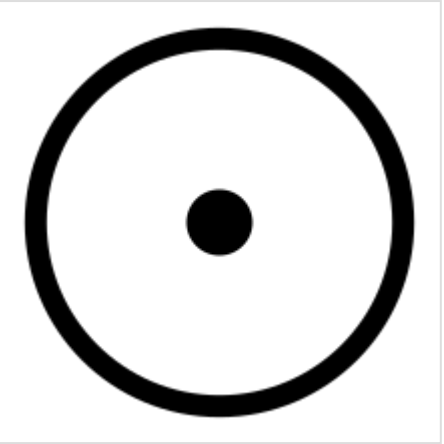
Nella metafisica di Nicola Cusano appare una visione dinamica dell'Essere, ripresa da Plotino, che supera quella statica del pensiero greco precedente. L'essere di Dio in rapporto al mondo viene inteso infatti come assoluta potenza creatrice (*dynamis*), una potenza che non è imperfezione come quella aristotelica, cioè una pura possibilità logica, ma possiede un potere attivo di sviluppo: una perfezione in senso neoplatonico, non immobile, bensì intesa come movimento e azione, in cui consiste l'infinita energia spirituale dell'Uno. Si tratta di un infinito dotato di una connotazione di superiorità rispetto al finito, secondo peraltro l'ottica tipicamente cristiana.

Per Cusano di conseguenza, poiché il mondo consiste in questo «farsi» dinamico di Dio, tutto è già contenuto in Lui. L'ordine fisico del cosmo è tutto «implicito» in Dio, poiché Egli è la *complicatio* di ogni realtà, ovvero racchiude la loro coesistenza e «implicazione» dentro di sé, nell'Uno.

E d'altra parte Egli ne diviene anche l'*explicatio*, cioè l'esplicazione in grande, in quanto si dispiega nelle realtà medesime, rimanendo comunque al di là di esse.[16] Per spiegare questo mistero, egli fa l'esempio matematico dell'unità, che genera la molteplicità rimanendo sempre sé stessa.

Un'altra nozione chiarificatrice introdotta da Cusano, collegata alle precedenti, è quella dell'universo come «Dio contratto», dove il termine "contrazione" è acquisito da Duns Scoto, che lo definiva come il determinarsi di una sostanza comune, universale, in una realtà singola e specifica. Dio è in un certo senso un macrocosmo che si individualizza nel microcosmo umano.

Cusano tuttavia tiene a evitare qualsiasi forma di panteismo, precisando che, essendo appunto i vari aspetti del mondo limitati e opposti fra di loro, in Dio invece sono compresenti: Dio quindi costituisce una realtà ontologica «*pre*-supposta» (*voraus gesetzt*),[19] situata al di là del mondo, cioè assolutamente trascendente. Cusano Lo definisce *Non-aliud*, «non-altro» (*Nichtandere*), in quanto non è diverso dalla singola creatura, mentre questa può essere definita solo in negativo come *altro* rispetto alle differenti altre creature e in quanto «non è» neppure Dio stesso, ma solo una sua esplicazione.[19]



Come in Cusano, anche per l'alchimia il simbolo dell'Uno, che tutto comprende e in tutto si trova, è il cerchio con un punto centrale:[17] quest'ultimo indica la contrazione, la circonferenza invece l'espansione della creazione.[18]

> «Sai in che modo la semplicità divina è complicativa di tutte le cose. La mente è l'immagine di questa semplicità complicante. Perciò se chiamerai questa divina semplicità mente infinita, essa sarà l'esemplare della nostra mente. [...] Tutte le cose sono in Dio, ma come esemplari delle cose; tutte sono nella nostra mente, ma come similitudini delle cose. Come Dio è l'entità assoluta che è la complicazione di tutti gli enti, così la nostra mente è l'immagine di quella entità infinita che è la complicazione di tutte le immagini, come la prima immagine di un re sconosciuto è l'esemplare di tutte le altre immagini che si possono dipingere in base ad essa.»
>
> (Nicola Cusano, *Dialoghi dell'idiota*, III, 1)

Tale duplice visione sarà poi ripresa da Giordano Bruno che concepirà Dio sia come *Mens super omnia* («Mente al di sopra di tutto»), sia come *Mens insita omnibus* («Mente all'interno di tutto»), accentuandone tuttavia la portata immanente.

La cosmologia

Proprio perché l'universo è assimilato a un Dio contratto, Cusano può sostenere che Egli ne è il centro ubiquo, essendone allo stesso tempo anche circonferenza.[20] La metafora di un cerchio che ha il suo centro ovunque e la periferia in nessun luogo, dalle lontane origini ermetiche e utilizzata anche da Bonaventura,[21] sembra contenere in germe il principio fondamentale della cosmologia moderna, che traduce l'ubiquità di Dio nell'equivalenza formale di tutti gli osservatori.[22] Anticipando la rivoluzione eliocentrica con la sua concezione filosofico-cosmologica, Cusano avversa pertanto quella aristotelica dell'universo, affermando che la Terra non può occuparne il centro, essendo l'universo illimitato in quanto dispiegamento divino.[20]

L'universo cusaniano è quindi in un certo senso "astrocentrico", popolato da stelle simili al Sole. Egli sosteneva di conseguenza l'esistenza di innumerevoli forme di vita presenti su tutti gli altri corpi celesti, secondo l'ottica animistica che assimilava l'universo a un organismo vivente, in cui vige armonia tra le sue parti:[23]

> «Gli abitanti delle altre stelle, quali che siano, non sono paragonabili con quelli del nostro mondo, sebbene la regione tutta quanta di questi si trovi in una certa proporzione, che a noi rimane celata, con la nostra regione per rispondere alla finalità dell'universo. [...] Ma, siccome tale regione intera delle stelle ci resta sconosciuta, ci restano completamente ignoti anche i suoi abitanti.»
>
> (Nicola Cusano, *La Dotta Ignoranza*, Libro II, 12, *Le condizioni della terra*)

Eternità e creazione

Sulla scia delle considerazioni di Sant'Agostino di Ippona, Cusano ritiene capziosa la questione di "quando Dio ha creato il mondo" in quanto il tempo è successivo all'atto creativo e dunque la creazione ha un inizio coincidente con l'eternità dello stesso Creatore:

> «Il mondo non ebbe infatti un cominciamento in un istante distinto da quello dell'eternità, bensì nel medesimo momento, nel quale Dio è. Quell'istante è infatti senza principio né fine: esso è Dio»
>
> (Nicola Cusano, Sermone CCXVI, Dov'è che è nato il Re dei Giudei (?). Brixen, 6 gennaio 1456)

Opere

- *De calendarii reparatione*, 1436.
- *De docta ignorantia* (*La dotta ignoranza*), 1440.
- *De coniecturis* (*Le congetture*), 1442.
- *Epistola ad Rodericum Sancium de Arevalo*, 1442.
- *De concordantia catholica* (*La concordanza cattolica*), 1433.
- *Opusculum contra Bohemorum errorem* (*Contro l'errore della Boemia*), 1433. Scritto contro gli ussiti.
- *De maioritate auctoritatis sacrorum conciliorum supra auctoritatem papae* (*Il primato della sacra autorità dei consigli per l'autorità del Papa*), 1433.
- *De auctoritate praesidendi in concilio generali* 1434.
- *De Deo abscondito*, 1444/1445.
- *De quaerendo Deum*, 1445.
- *De filiatione Dei*, 1445.
- *De dato patris luminum*, 1446.
- *De genesi*, 1447.
- *Apologia doctae ignorantiae* (*Apologia della dotta ignoranza*), 1449.
- *Autobiographia*, 1449.
- *De circuli quadratura*, 1450.
- *Idiota* (comprendente tre scritti: *De sapientia*, *De mente*, *De staticis experimentis*), 1450. Nell'Idiotae de staticis experimentis canta le lodi del Tokaji.
- *De pace fidei* (*La pace nella fede*), 1453.

- *De visione Dei* (*La visione di Dio*), 1453. In quest'opera, il Cusano descrive l'estasi come *esplicatio* dell'Essere, ovvero il fuoriuscire di sé da parte di Dio, visto come un unico grande Io, da cui nascono e a cui ritornano le singole anime degli individui. Rifacendosi anche a Platone, Cusano afferma che, grazie alla forza dell'amore, i frammenti del mondo si cercano per ricostituire il mondo in unità (idea ripresa anche nel pensiero di Teilhard de Chardin).
- *Complementum theologicum*, 1453.
- *De mathematicis complementis*, 1453/1554.
- *De beryllo* (*Il berillo*). 1458.
- *De mathematica perfectione*, 1458.
- *De aequalitate*, 1459.
- *De principio*, 1459.
- *De ludo globi* (*Il gioco della palla*), 1460.
- *Trialogus de possest*, 1460.
- *Reformatio generalis*, 1460.
- *Cribratio Alchorani*, 1460/1461.
- *De non aliud* (*Il non-altro*), 1462.
- *Commentatio de notione creandi*, (frammento) circa 1462.
- *De venatione sapientiae* (*La caccia della sapienza*), 1463.
- *Compendium*, 1463.
- *De apice Theoriae* (*Il punto massimo della Teoria*), 1464. Cusano abbandonò definitivamente il paradosso dell'onnipotenza proponendo un'equivalenza tra l'essenza di Dio e il suo potere.
- *Codex Cusanus 220* (contiene il sermone dal titolo *In principio erat Verbum*), 1430. In questo sermone usò la forma latina *Iehoua* per Geova. A pagina 56 del codice c'è la seguente dichiarazione: « È il Tetragramma, cioè il nome composto da quattro lettere... Questo è davvero il santissimo e sommo nome di Dio ».
- *Sermones*. In un sermone, si dichiara a favore dell'omiletica e parla dell'arta retorica. In un'altra omelia, Cusano presenta la sua testi dell'innatismo.

Incipit dell'*Apologia doctae ignorantiae* in un manoscritto del XV secolo conservato a Bernkastel-Kues, Biblioteca dell'Ospedale di San Nicola, codice 218 (http://sip.mirabileweb.it/manuscript/bernkastel-kues-bibliothek-des-st-nikolaus-hospita-manuscript/41778), *folio* 1r

Edizioni

- *Nicolai Cusæ Cardinalis Opera* (a cura di Jacques Lefèvre d'Étaples), Parisii, 1514, 3 voll. in-fol.
- *Nicolai de Cusa Opera omnia*, (a cura di Ernst Hoffmann et al.), Amburgo, Felix Meiner, 1932-2006.

Ricerche e contributi

Il cardinale Cusano fu il primo a studiare la cicloide e ad utilizzare lenti concave per la correzione della miopia. Inoltre, fu l'inventore dell'igrometro. Per quanto riguarda l'isoperimetria, considerò la rotazione, attraverso la quale si genera il cerchio, il processo che maggiormente riflette nel mondo empirico il processo attraverso il quale l'universo è stato generato.

Anni prima della *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio* di Lorenzo Valla, mostrò pesanti perplessità sulla donazione di Costantino. Inoltre, come altri umanisti, mise in dubbio l'autenticità della *Promissio Carisiaca*.

Insieme a Leon Battista Alberti, si adoperò molto per far riconoscere il volgare come lingua ricca di dignità nel panorama letterario, sostenendo così le tesi di Leonardo Bruni.

Copia di una pagina del *Commentario* di Proclo al *Parmenide* platonico, tradotta in latino con note a margine di Nicola Cusano (Bernkastel-Kues, Biblioteca dell'Ospedale San Nicola, codice 186 (http://sip.mirabileweb.it/manuscript/bernkastel-kues-bibliothek-des-st-nikolaus-hospita-manuscript/174), *folio* 125r)

Intitolazioni

A Roma è stata dedicata al Cardinale l'Università degli Studi "Niccolò Cusano".

Gli è stato intitolato un cratere lunare, il Cusanus.

A Bressanone un'accademia religiosa è intitolata a Nicola Cusano, sede di congressi religiosi e filosofici.

il Planetario "Nicolò Cusano" di Cortina d'Ampezzo, inaugurato nel 2009 grazie alla locale Associazione Astronomica fondata nel 1972 allo scopo, dispone di una cupola di 8,4 metri di diametro e 60 posti a sedere.

Influenza culturale

Cusano ispirò Gian Lorenzo Bernini nell'edificazione della Fontana dei Quattro Fiumi.

Il poeta Guarino Veronese, discepolo di Leonello d'Este, dedicò diverse poesie a Nicola Cusano.

Dalla Germania arrivò durante il I Concilio di Basilea a Roma il manoscritto Harl. 2480 con i *Panegyrici veteres*, diretto apografo del *Codex Maguntinus* scoperto da Giovanni Aurispa e che il Cusano fece copiare in Germania da uno scriba tedesco il cui nome rimane sconosciuto. Niccolò Cusano portò a Roma anche il fratello Giovanni Cusano, il fedele segretario e notaio Petrus Erchkenz, il *magister* Fernandus de Roris: costoro non erano certamente copisti di professione, ma non disdegnavano di collaborare all'arricchimento della biblioteca del cardinale tedesco. Anni dopo, nel 1464 invitò Arnold Pannartz e Conrad Sweynheym (entrambi chierici delle diocesi di Magonza e di Colonia) a lasciare la Germania per impiantare una tipografia a Roma. I due scesero in Italia nel 1465, quando Cusano era già morto, e si stabilirono nel monastero di Santa Scolastica a Subiaco, abitato prevalentemente da monaci di lingua tedesca. Qui installarono la prima tipografia italiana.

Curiosità

- Cusano, dopo essersi autoproclamato duca di Bressanone (titolo che fu convalidato da Massimiliano I d'Asburgo nel 1495, rendendo così i duchi di Bressanone membri del Consiglio dei Principi del Reichstag), aggiunse al suo cognome Krebs le due particelle nobiliari *"von Kues"* (luogo della sua nascita), e *"von Brixen"* (il nome di Bressanone in tedesco), in quanto desiderava morire in questo luogo, precisamente nel suo castello,

ancora in fase di costruzione. Nel rendere il suo nome e cognome in italiano, fu trascurata parte del cognome, perciò divenne "Cusano" e venne omessa la particella riferita a Bressanone. Tuttora il ramo discendente da Cusano dovrebbe chiamarsi "Krebs von Kues und von Brixen" (italianizzato *"Granchi di Cusa e di Bressanone"*). Il suo stemma, che è entrato nell'araldica della Chiesa di Roma nel gennaio del 1450, è raffigurante un cappello cardinalizio, uno scudo in campo giallo ed un'aragosta in rosso scuro. Esso si ispira al cognome stesso del Cusano, “Krebs” (Granchio), ed alle tradizionali insegne tipiche dei principi della Chiesa, il cappello rosso porpora e lo scudo. Si presenta fortemente innovativo nel panorama dell'araldica, distinguendosi per l'originalità del soggetto simbolico scelto: un'aragosta con le chele aperte significante l'invincibilità di Cristo.

- L'attenzione che Niccolò V e Pio II prestarono ai paesi della Germania ebbe un concreto riscontro nella presenza in curia di chierici e prelati. Quando ancora non si poté prevedere la fulminante ascesa al soglio pontificio, Tommaso Parentucelli si incontrò con Nicola Cusano in Germania: a Francoforte Cusano gli mostrò un codice (l'attuale Cus. 93) con l'*Opus de causa Dei* di Thomas Bradwardine.

- Nel 1450 ordinò la costruzione di un'abside gotica nel duomo di Bressanone. Il 19 luglio dello stesso anno consacrò il santuario di Fonte Colombo. Nel 1455 consacrò la chiesetta di Santo Spirito. Nello stesso anno, con il suo supporto, l'Abbazia di Tegernsee divenne uno dei centri delle Riforme dell'Abbazia di Melk, che aprì l'ordine benedettino, fino allora ristretto alla nobiltà, anche a persone di altre classi sociali. Anni dopo, quando i Bellunesi aspirarono a riavere un proprio vescovo e che la loro diocesi venisse separata da quella di Feltre, trovarono un valido aiuto nel cardinale Cusano che appoggiò la loro richiesta presso papa Pio II. Grazie al suo intervento, nel 1460 Pio II separò le due diocesi.

- Tra i fallimenti del cardinale Cusano vi sono il rifiuto di papa Niccolò V affinché fossero proibiti i pellegrinaggi a Wilsnack ed affinché fossero limitate le attività concesse agli ebrei, poiché li reputava avidi e usurai. Nel 1433, senza avere successo, propose il metodo Borda per eleggere l'imperatore del Sacro Romano Impero. Altro fallimento fu la sua difesa nei confronti di Stefano Porcari quando fu processato il 9 gennaio 1453 a Castel Sant'Angelo per essersi ribellato a Niccolò V.

Genealogia episcopale

La genealogia episcopale è:

- Cardinale Francesco Condulmer
- Papa Niccolò V
- Cardinale Nicola Cusano

Note

1. ^ Lo scisma venne ricomposto solo dieci anni dopo, durante l'ultima sessione a Losanna, nel 1449 con la spontanea deposizione della tiara da parte di Felice V.
2. ^ Tale differenza rimarrà costante in tutti i tentativi di creazione di chiese Uniate.
3. ^ Pietro Archiati, *Vangelo di Giovanni* (**PDF**), su *liberaconoscenza.it*, 2004, p. 24.

4. ^ Nicolò Cusano, *libro II, XII*, in *La dotta ignoranza,*, Rusconi Editore, Milano, 1988, p. 162-172.
   «La terra, un astro in moto fra tutti gli altri, di cui ci sono ignoti gli abitatori. Gli antichi non giunsero a queste verità di cui abbiamo detto, perché mancarono della dotta ignoranza. Ma a noi ormai è chiaro che codesta Terra si muove veramente, anche se non ne avvertiamo il movimento. Non riusciamo ad accorgerci del moto che in relazione a qualcosa di fisso. Se uno non sapesse che l'acqua scorre e non guardasse alle rive stando sulla barca in mezzo al fiume, come saprebbe che la barca si muove? Per questo, poiché a ciascuno, si trovi egli sulla Terra, sul Sole o su un'altra stella, sembra sempre di stare in un centro immobile e che tutto il resto invece si muova, egli immaginerebbe continuamente poli diversi stando sul Sole, sulla Luna o su Marte, e via dicendo. La macchina del mondo avrà il centro dovunque, e la circonferenza in nessun luogo, poiché la sua circonferenza e il suo centro sono Dio, che è dappertutto e in nessun luogo.»
5. ^ Cfr. I. Toth, *La filosofia e il suo luogo nello spazio della spiritualità occidentale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 38-39.
6. ^ Gaetano Garofalo (a cura di), *Nicola Cusano. Della dotta ignoranza*, in *Classici della filosofia*, Roma, Angelo Signorelli Editore, Gennaio 1970, p. 13.
7. ^ Cfr. Nicola Ubaldo,*Dotta ignoranza* (http://books.google.it/books?id=0SmsUO9GS94C&pg=PA214#v=onepage&q=&f=false), in *Atlante illustrato di filosofia*, Firenze, Giunti Editore, 2000, pp. 214-215. ISBN 88-440-0927-7; ISBN 978-88-440-0927-4. Nuova ed.: 2005. ISBN 88-09-04192-5; ISBN 978-88-09-04192-9.
8. ^ *docta ignorantia*, in *Treccani.it – Vocabolario Treccani on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana. URL consultato il 26 dicembre 2022.
9. ^ (**EN**) Cf. *Apologia doctae ignorantiae* (http://jasper-hopkins.info/Apologia12-2000.pdf), nota 28.
10. ^ Agostino, *Epistola 130, 15, 28*, disponibile online in latino (http://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera_131_testo.htm) e in italiano (http://www.sant-agostino.it/italiano/lettere/lettera_131_testo.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20120118201215/http://www.sant-agostino.it/italiano/lettere/lettera_131_testo.htm) il 18 gennaio 2012 in Internet Archive..
11. ^ Il Rinascimento: le arti matematiche (http://www.treccani.it/enciclopedia/il-rinascimento-le-arti-matematiche_%28Storia-della-Scienza%29/).
12. ^ Il trionfo dell'infinito in atto nell'età moderna (http://progettomatematica.dm.unibo.it/Achille/akille.htm#BM8), articolo a cura di Alessandro Gimigliano.
13. ^ Cfr. Nicola Ubaldo,*Coincidenza degli opposti* (http://books.google.it/books?id=0SmsUO9GS94C&pg=PA220#v=onepage&q=&f=false), in *Atlante illustrato di filosofia*, op. cit., pp. 220-1.
14. ^ Il concetto di *coincidentia oppositorum*, sviluppato da Cusano, era peraltro già implicito in Plotino, laddove questi affermava: «Nel mondo intelligibile ogni essere è tutti gli esseri, ma quaggiù ogni cosa non è tutte le cose» (*Enneadi*, trad. di Giuseppe Faggin, Rusconi, 1992, pag. 373).
15. ^ Questa dimostrazione non è accettata dai matematici che aderiscono alla corrente filosofico-matematica del costruttivismo, in quanto per tale corrente il concetto di infinito non è applicabile ad alcuna formula matematica.
16. ^ Se Dio è cioè l'*implicatio* dell'essere, l'universo è propriamente l'*explicatio* dell'essere, cfr. *Complicatio ed explicatio*, su *sapere.it*.
17. ^ Marcello Fumagalli, *Dizionario di alchimia*, pag. 57, Roma, Mediterranee, 2000.
18. ^ *Significato del centro e del punto*, su *storia-dell-arte.com*.
19. Gianluca Falconi, *Metafisica della soglia*, pag. 121, Città Nuova, 2008.
20. *La nuova cosmologia di Cusano*, su *culturanuova.net*.
21. ^ *Itinerarium mentis in Deum*, 5,8.

22. ^ Libera interpretazione di un paragrafo tratto da: Mogens Wegener, "Introduzione" agli atti del congresso *Time, Creation and World-Order* (https://www.academia.edu/41586965/TIME_CREATION_AND_WORLD_ORDER_Edited_by_Mogens_Wegener), Aahrus University Press 1999, ISBN 87 7288 804 0. Il convegno, infatti, fu dedicato alla memoria di Nicola Cusano.
23. ^ *Cusano: Gli abitanti degli altri mondi (https://www.mcurie.edu.it/files/bertuccioli.andrea/I_testi_Cusano_Gli_abitanti_di_altri_mondi.pdf)*.

Bibliografia

- Karl-Otto Apel, *Il linguaggio in Nicola Cusano* (*Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Kues*), in «Archiv für Begriffsgeschichte», n. 1, pp. 220–221, 1955
- Werner Beierwaltes, *Identità e differenza come principio del pensiero cusaniano*, in *Identità e differenza*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, pp. 145–173 e 365-378, ISBN 88-343-0275-3.
- Werner Beierwaltes, *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*, in *Identità e differenza*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, pp. 174–207, ISBN 88-343-0275-3.
- Werner Beierwaltes, *Unità e Eguaglianza. Una formulazione del problema nel platonismo di Chartres e la sua recezione attraverso Niccolò Cusano*, in *Pensare l'Uno*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 315–328, ISBN 88-343-0535-3.
- Werner Beierwaltes, *Eriugena e Cusano*, in *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero*, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 295-344, ISBN 88-343-0064-5.
- Werner Beierwaltes, *Il Dio nascosto. Dionigi e Cusano*, in *Platonismo nel cristianesimo*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 153-202, ISBN 88-343-0575-2.
- Aldo Bonetti, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Brescia, Paideia, 1973.
- Cesare Cata, *La Croce e l'Inconcepibile. Il pensiero di Nicola Cusano tra filosofia e predicazione*, EUM, Macerata, 2008
- C. Cata (a cura di), *A caccia dell'Infinito. L'uomo e il divino nell'opera di Nicola Cusano*, Aracne, Roma, 2010
- Martin Buber, *Niccolò Cusano e Jakob Böhme. Per la storia del problema dell'individuazione*, a cura di Francesco Ferrari, Genova, Il Melangolo, 2013
- Gianluca Cuozzo, *Mystice Videre. Pensiero religioso ed esperienza mistica in Nicola Cusano*, Torino, Trauben, 2002, ISBN 88-88398-28-7.
- Graziella Federici Vescovini, *Introduzione in Nicola Cusano. La dotta ignoranza*, Roma, Città Nuova, 1991, ISBN 88-311-1010-1.
- Andrea Fiamma, *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-1450). Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano*, Münster, Aschendorff Verlag, 2019, ISBN 978-3-402-16011-4.
- Sandro Mancini, *Congetture su Dio*, Milano, Mimesis, 2014, ISBN 978-88-575-2713-0.
- Marco Maurizi, *La nostalgia del totalmente non altro: Cusano e la genesi della modernità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.
- Davide Monaco, *Deus Trinitas. Dio come non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*, Roma, Città Nuova, 2010, ISBN 978-88-311-3373-9.
- Davide Monaco, *Cusano e la pace della fede*, Roma, Città Nuova, 2013, ISBN 978-88-311-1803-3.
- Davide Monaco, *Trinity, Freedom and Dialogue*, Muenster, Aschendorff, 2016, ISBN 978-3-402-15999-6.
- Marco Moschini, *Cusano nel tempo. Letture e interpretazioni*, Roma, Armando, 2000, ISBN 88-8358-034-6.
- Gregorio Piaia, *Nicolò Cusano, vescovo filosofo, e il castello di Andraz*, Livinallongo del Col di Lana, 2007.

- Giovanni Santinello, *Introduzione a Nicolò Cusano*, Bari, Laterza, 1987, ISBN 88-420-0201-1.
- Pietro Secchi, *Studi Cusaniani*, Milano, Olschky, 2018.
- Sergio Massironi, Il cardinale inquieto, *La ripresa di Cusano in Italia come provocazione alla modernità*, Milano, Vita e Pensiero, 2021, ISBN 978-88-343-4456-9.

Voci correlate

- Neoplatonismo
- Umanesimo romano
- Filosofia rinascimentale
- Evoluzionismo e Chiesa cattolica
- Teologia negativa
- Idealismo
- Autocoscienza
- Intelletto
- Soggetto (filosofia)
- Polarità (filosofia)
- Vita extraterrestre
- Pluralità dei mondi
- Storia della medicina
- Storia della meteorologia
- Epiteti dei teologi
- Giovanni Scoto Eriugena
- Meister Eckhart
- Marsilio Ficino
- Charles de Bovelles
- Karl-Otto Apel
- Igor Škamperle
- Raymond Klibansky
- Rudolf Steiner
- Martin Buber
- Béroalde de Verville

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Nicola Cusano**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Nicola Cusano**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Nicola Cusano**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Nicola Cusano (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Nicholas_of_Cusa?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Niccolò da Cusa*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Raymund Klibansky, *NICCOLÒ da Cusa*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.
- *Niccolò da Cusa*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Niccolò da Cusa*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Nicholas Of Cusa* / *Nicholas Krebs*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Nicola Cusano*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Nicola Cusano*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- Dino Buzzetti, *NICCOLÒ da Cusa*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 78, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.

- *Nicolaus Cusanus*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Nicola Cusano*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- *Opere di Nicola Cusano*, su *Liber Liber*.
- (EN) *Opere di Nicola Cusano*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Audiolibri di Nicola Cusano*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Nicola Cusano*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Nicola Cusano*, su *Goodreads*.
- (FR) *Bibliografia su Nicola Cusano*, su *Les Archives de littérature du Moyen Âge*.
- (EN) *Nicholas of Cusa*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) David M. Cheney, *Nicola Cusano*, in *Catholic Hierarchy*.
- (EN) Salvador Miranda, *CUSA, Nikolaus von*, su *fiu.edu – The Cardinals of the Holy Roman Church*, Florida International University.
- Nicola Cusano, *De deo abscondito* (PDF), su *lamelagrana.net* (archiviato l'8 novembre 2016).
- *Biografia, filosofia, opere e riferimenti su Cusano*, su *ildiogene.it*. URL consultato il 19 agosto 2006 (archiviato dall'url originale il 15 dicembre 2010).
- *Il pensiero filosofico di Nicola Cusano*, su *mondodomani.org*.
- *Un sogno lungo 600 anni, di Elena Cristina Bolla*, su *fmboschetto.it*.
- *Il dibattito tra teologia e potere da Cusano*, su *emsf.rai.it*. URL consultato il 19 agosto 2006 (archiviato dall'url originale il 10 ottobre 2006).
- *De mystica circulorum, di Andrea Fiamma*, su *mondodomani.org*.
- (EN) Clyde Lee Miller, *Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa]*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 89623095 (https://viaf.org/viaf/89623095) · ISNI (EN) 0000 0001 2143 0489 (http://isni.org/isni/0000000121430489) · SBN CFIV090467 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV090467?core=autoriall) · BAV 495/52662 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_52662) · CERL cnp01881207 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01881207) · Europeana agent/base/145543 (https://data.europeana.eu/agent/base/145543) · ULAN (EN) 500280752 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500280752) · LCCN (EN) n81120432 (http://id.loc.gov/authorities/names/n81120432) · GND (DE) 118588095 (https://d-nb.info/gnd/118588095) · BNE (ES) XX1008389 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1008389) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1008389) · BNF (FR) cb11887115b (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11887115b) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11887115b) · J9U (EN, HE) 987007266073005171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007266073005171) · NSK (HR) 000085496 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000085496) · NDL (EN, JA) 00451307 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00451307) · CONOR.SI (SL) 20258147 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/20258147) · WorldCat Identities (EN) lccn-n81120432 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n81120432)

Portale Astronomia	**Portale Biografie**	**Portale Cattolicesimo**
Portale Diritto	**Portale Filosofia**	**Portale Matematica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Nicola_Cusano&oldid=137848634"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 13 feb 2024 alle 10:57.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Marsilio Ficino

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Marsilio Ficino (AFI: /mar'siljo fi'ʧino/[1][2]; Figline Valdarno, 20 ottobre 1433 – Careggi, 1º ottobre 1499) è stato un filosofo, umanista e astrologo italiano,[3] fra i più influenti del primo Rinascimento italiano.

Marsilio Ficino, dettaglio della scena dell'*Annuncio dell'angelo a Zaccaria*, di Domenico Ghirlandaio, in Cappella Tornabuoni, Santa Maria Novella, Firenze

In contatto con i maggiori accademici del suo tempo, fu seguace del neoplatonismo ed il primo traduttore delle opere complete di Platone in latino,[4] la cui dottrina egli considerava propedeutica alla fede cristiana tanto da affermare:

> «Ai tempi nostri la divina Provvidenza ama far poggiare la religione sull'autorità razionale della filosofia, fin quando al tempo stabilito, come ha già fatto una volta, la confermerà ovunque con i miracoli. Per ispirazione quindi della Provvidenza abbiamo interpretato il divino Platone e il grande Plotino.»
>
> (Marsilio Ficino, *Introduzione alle Enneadi*, 1492)

La sua Accademia fiorentina, un tentativo di far rivivere l'Accademia di Platone, ebbe notevoli ripercussioni sullo sviluppo della cultura europea dell'epoca.

Indice

La vita e le opere
- L'Accademia e la «pia filosofia»
- *Teologia platonica* e altri lavori

La dottrina

L'eredità

Opere
- Edizioni

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

La vita e le opere

Nato dal medico personale di Cosimo il Vecchio, Diotifeci d'Agnolo, e da Alessandra di Nanoccio,[5] studia a Firenze sotto la guida di Luca de Bernardi e Comando Comandi e apprende le prime nozioni di greco da Francesco da Castiglione,[6] mentre sarebbe da smentire la notizia riportata nella *Vita Ficini* di Giovanni Corsi, scritta nel 1506, che sia stato allievo del Platina.[7]

Il suo primo maestro di filosofia è il folignate Niccolò Tignosi, medico aristotelico autore di un *De anima* e di un *De ideis*.[8] Conseguenza di questi insegnamenti è la sua *Summa philosophiae*, un gruppo di scritti in latino dedicati a Michele Mercati intorno al 1454 in cui il Ficino tratta di fisica, di logica, di Dio e di *aliae multae quaestiones*.[9] Nella dedica all'amico scrive di volerlo introdurre «a quegli studi che devono impegnare la nostra età, secondo la regola del nostro Platone».

Studia Epicuro e Lucrezio, scrivendo intorno al 1457 i *Commentariola in Lucretium*, che distruggerà nel 1492,[10] il *De voluptate ad Antonium Calisianum*, il *De virtutibus moralibus* e il *De quattuor sectis philosophorum*, dove tratta di questioni morali e dell'anima riportando opinioni platoniche, aristoteliche, epicuree e stoiche, e l'*exercendae memoriae gratia*, come esercitazione mnemonica e senza pretese sistematiche.[10]

Nel 1456 scrive vari libri di *Institutionum ad platonicam disciplinam*, perduti, tratti da fonti latine e per questo motivo trascurati per la sentita esigenza di "abbeverarsi" alla diretta fonte greca.[9] Sembra che il suo interesse al platonismo abbia indotto l'arcivescovo fiorentino Antonino Pierozzi, preoccupato di possibili

deviazioni del Ficino verso eresie platoniche, a consigliargli di studiare sia medicina a Bologna sia l'opera di Tommaso d'Aquino.[11] Ma la permanenza a Bologna dal 1457 al 1458, testimoniata da Zanobi Acciaiuoli, non è documentata e resta certo l'ininterrotto interesse per la filosofia platonica e neo-platonica.[6]

L'Accademia e la «pia filosofia»

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Prisca theologia***.

Loggia della Villa medicea di Careggi

Intorno al 1460 traduce Alcinoo, Speusippo, i versi attribuiti a Pitagora e l'*Assioco* attribuito a Senocrate.[12] Tradotti gli inni di Orfeo, di Omero, di Proclo e la *Teogonìa* di Esiodo, riceve in dono da Cosimo de' Medici un codice platonico e una villa a Careggi, che diverrà nel 1459 sede della nuova Accademia Platonica, fondata dallo stesso Ficino per volere di Cosimo, con il compito di studiare le opere di Platone e dei platonici, al fine di promuoverne la diffusione.[13] Qui inizia la traduzione, nell'aprile del 1463, dei *Libri ermetici* (*Corpus hermeticum*), portati in Italia dalla Macedonia da Leonardo da Pistoia; la sua opera di traduzione avrà un notevole influsso nel pensiero rinascimentale europeo.[14] Il Ficino vede in quella sapienza antica la presenza di una rivelazione, di una *pia philosophia* che si è attuata nel Cristianesimo ma della quale l'umanità di tutti i tempi era sempre stata partecipe. Nella dedica a Cosimo, scrive che Ermete Trismegisto «per primo disputò con grandissima sapienza della maestà divina, della gerarchia degli spiriti» (*daemonum ordine*), «della trasmigrazione delle anime. Per primo fu chiamato teologo: lo seguì, secondo teologo, Orfeo, poi Aglaofamo, Pitagora e Filolao, maestro del nostro divino Platone».[15]

Esiste dunque, secondo Ficino, una concorde e antica tradizione teologica, «*una priscae theologiae undique sibi consona secta*»,[16] che nasce con Ermete e culmina con Platone.[17] La «pia filosofia», antitetica alle correnti di pensiero atee e materialiste, si propone di sottrarre l'anima dagli inganni dei sensi e della fantasia per elevarla alla mente; questa percepisce la verità, l'ordine di tutte le cose, sia esistenti in Dio che emanate da Lui, grazie all'illuminazione divina, affinché l'uomo, tornato fra i suoi simili, possa renderli partecipi delle verità rivelategli dalla fonte divina (*divino numine revelata*).[18]

La sua traduzione latina del *Corpus hermeticum*, già tradotto in volgare nel 1463 da Tommaso Benci, viene stampata nel 1471; nel 1463 inizia la traduzione latina dei dialoghi platonici, conclusa forse nel 1468, e vi aggiunge nel tempo i suoi commenti: intorno al 1474 quelli al *Filebo*, al *Fedro* e al *Convivio* (tradotto anche in italiano), nel 1484 al *Timeo*, e nel 1494 al *Parmenide*.[19]

Teologia platonica e altri lavori

Dal 1469 al 1474 stende l'opera più importante, i diciotto libri della *Theologia platonica de immortalitate animarum*, dedicata a Lorenzo de' Medici. Dopo aver preso i voti sacerdotali il 18 dicembre 1473, compone la *Religione cristiana*, in italiano, di cui darà poi la versione latina nella *De christiana religione*. Dal 1475 al 1476 scrive la *Disputatio contra iudicium astrologorum* e nel 1481 viene dato alle stampe il suo *Consiglio contro la pestilenza*, dopo il flagello dell'epidemia del 1478.[20]

Nel 1484 inizia la traduzione delle *Enneadi* di Plotino e dal 1488 al 1493 traduce le opere di Giamblico, Proclo, Prisciano, Porfirio, Sinesio, Teofrasto, Michele Psello, la *Mistica teologia* e i *Nomi divini* dello Pseudo-Dionigi, e i frammenti di Atenagora di Atene:[19] con questo ampio *corpus* platonico il Ficino

persegue la sua teorizzazione della continuità della tradizione teologica da Ermete ai platonici prolungatasi attraverso Dionigi Areopagita, Agostino, Apuleio, Boezio, Macrobio, Avicebron, Al-Farabi, Avicenna, Duns Scoto, Bessarione e il Cusano.[18]

I tre libri del *De vita*, usciti nel 1489, gli procurano accuse di magia dalle quali si difende con un'*Apologia*;[21] nel 1495 pubblica dodici libri di *Epistulae* che comprendono anche opuscoli scritti dal 1476 al 1491, come il *De furore divino*, la *Laus philosophiae*, il *De raptu Pauli*, le *Quinque claves Platonicae sapientiae*, il *De vita Platonis*, i *De laudibus philosophiae*, l'*Orphica comparatio Solis ad Deum*, la *Concordia Mosis et Platonis*, gli *Apologi de voluptate quattuor*.[20]

Lascia incompiuto un *Commento a San Paolo* per la morte sopraggiunta a sessantasei anni, nel 1499. È sepolto nel duomo di Santa Maria del Fiore, dove un monumento lo celebra come il maggior filosofo fiorentino.[20]

Busto di Marsilio Ficino ad opera di Andrea Ferrucci (1522) in Santa Maria del Fiore, Firenze

La dottrina

È noto come Aristotele concepisca l'essere umano come *sinolo*, unità ordinata e indissolubile di materia e forma, di corpo e anima, cosicché il suo principale commentatore dell'antichità Alessandro di Afrodisia poteva ben dedurne esplicitamente la mortalità dell'anima contemporanea a quella del corpo.[22] Al contrario, Platone aveva già distinto le due sostanze, concedendo all'anima una vita separata e indipendente dal destino del corpo.

A questa concezione aderisce Ficino, che in polemica contro Aristotele esalta la dottrina platonica, al punto da interpretarla come una forma di religiosità propedeutica alla fede cristiana.[23] La sua *Theologia platonica* o *De immortalitate animarum* si apre dunque con un

(**LA**)

«Soluamus obsecro caelestes animi caelestis patriae cupidi, soluamus quamprimum uincula compedum terrenarum ut alis sublati Platonicis, ac Deo duce, in sedem aetheream liberius peruolemus, ubi statim nostri generis excellentiam feliciter contemplabimur.»

(**IT**)

«Liberiamoci in fretta, spiriti celesti desiderosi della patria celeste, dai lacci delle cose terrene, per volare con ali platoniche e con la guida di Dio, alla sede celeste dove contempleremo beati l'eccellenza del genere nostro.»

(Ficino, *Theologia Platonica*, I, 1)

Per comprendere la sostanza dell'anima è necessario comprendere la struttura dell'universo, composto da cinque livelli gerarchici:[24]

- Dio;
- gli angeli;
- le anime;
- le qualità;
- la materia.

Al grado inferiore sta la materia, concepita, seguendo Averroè, come pura quantità: «la materia non ha di per sé nessuna forza che possa produrre le forme», diversamente da chi, come Avicebron, la concepisce come «sostanza produttrice di forme, fonte piuttosto che soggetto delle forme».

Delle divine lettere del gran Marsilio Ficino, frontespizio di una edizione del 1563

È la qualità il principio formale che dà sostanza alle realtà corporee, grazie a «una sostanza incorporea che penetra attraverso i corpi, della quale sono strumento le qualità corporee»: questa sostanza incorporea nell'uomo si eleva al rango di anima «che genera la vita e il senso della vita anche dal fango non vivente».[25]

Al di sopra delle anime sono gli angeli: «Sopra quelli intelletti che alli corpi s'accostano, cioè l'anime ragionevoli, non è dubbio che sono assai menti, dal commercio dei corpi al tutto divise»;[26] e se l'intelletto dell'anima «è mobile e parte interrotto e dubbio»,[27] l'intelletto angelico è «stabile tutto, continuo e certissimo».[27]

Al di sopra del tutto è Dio, che è unità, bontà e verità assoluta, fonte di ogni verità e di ogni vita, è atto e vita assoluta: «Dove un continuo atto e una continua vita dura, quivi è un immenso lume d'una assolutissima intelligenza»[28] che è luce per gli uomini perché si riflette in tutte le cose. Attraverso Dio «tutte le cose son fatte, e però Iddio si trova in tutte le cose e tutte le cose si veggono in lui... Iddio è principio, perché da lui ogni cosa procede; Iddio è fine, perché a lui ogni cosa ritorna, Iddio è vita e intelligenza, perché per lui vivono le anime e le menti intendono».[29]

Dio e materia rappresentano i due estremi della natura, e la funzione dell'anima, che è considerata, diversamente da Aristotele e da Tommaso, realtà in sé e non solamente forma del corpo, è quella di incarnarsi per riunire lo spirito e la corporeità:

Amore sacro e amor profano (Tiziano): eros come mediatore dei contrari

> «[L'anima] … è tale da cogliere le cose superiori senza trascurare le inferiori... per istinto naturale, sale in alto e scende in basso. E quando sale, non lascia ciò che sta in basso e quando scende, non abbandona le cose sublimi; infatti, se abbandonasse un estremo, scivolerebbe verso l'altro e non sarebbe più la *copula del mondo*.»
>
> (Ficino, *Theologia Platonica*, 1474[30])

La *"copula mundi"* è l'anima razionale che «ha sede nella terza essenza, possiede la regione mediana della natura» (*obtinet naturae mediam regionem*) «e tutto connette in unità». La sua opera unificatrice è resa possibile dall'amore, inteso come movimento circolare attraverso il quale Dio si disperde nel mondo a causa della sua bontà infinita, per poi produrre nuovamente negli uomini il desiderio di ricongiungersi a Lui. L'amore di cui parla Ficino è l'*eros* di Platone, che per l'antico filosofo greco svolgeva appunto la funzione di tramite fra il mondo sensibile e quello intelligibile, ma Ficino lo intende anche in un senso cristiano perché, a differenza di quello platonico, l'amore per lui non è solo attributo dell'uomo ma anche di Dio.[31]

Lo stesso Platone viene interpretato in una chiave di lettura che oggi definiamo piuttosto neoplatonica, sebbene Ficino non faccia distinzione tra platonismo e neoplatonismo.[32] Per lui esiste una sola filosofia, che consiste nella riflessione su quelle verità eterne, le Idee, che in quanto tali restano inalterate nel tempo e

trascendono la storia.[18] Congiungendo tutti i campi del reale secondo una concezione propria peraltro dell'astrologia e della magia, a cui Ficino rivolge notevoli interessi in virtù dell'unione vitale del mondo da essi presupposta,[33] filosofia e religione si fondono così in una visione d'insieme di reciproca complementarità, sottolineata anche nell'accostamento di termini come «pia philosophia», o «teologia platonica». Strumento dell'amore nel suo farsi portavoce dell'Uno è principalmente la Bellezza.[34]

Nel pensiero di Marsilio Ficino, Gesù Cristo è considerato un maestro spirituale, inviato da Dio per il bene dell'umanità:[35]

> «Cos'altro era Cristo se non una specie di manuale di etica, cioè di filosofia divina, il quale visse come un inviato dal cielo, essendo lui stesso una divina Idea di virtù, manifestata agli occhi degli uomini.»
>
> (*De Christiana religione*, cap. 4)

Elevando il cristianesimo a religione suprema,[35] Ficino asserì che l'Incarnazione del Cristo era avvenuta anche perché Dio si potesse riunire «a tutti gli aspetti della creazione».[36]

L'eredità

Erma di Marsilio Ficino sul Palazzo dei Visacci

Pur esercitando un fortissimo impulso al rinnovamento del panorama filosofico dell'Europa, in cui da diversi paesi si faceva costante richiesta delle sue opere,[37] dopo la fine del Rinascimento Ficino venne tradotto e commentato sempre meno, fino ad essere accusato, immeritatamente,[35] di un ritorno al paganesimo. In Italia, dove è riconosciuta la sua influenza sull'ermetismo cinquecentesco,[38] e in particolare su Giordano Bruno,[39] sarà Giambattista Vico a raccogliere nel Settecento l'eredità neoplatonica di Ficino, di cui lesse l'opera di traduzione, rammaricandosi del fatto che la filosofia moderna si fosse allontanata da lui, rinchiudendosi nelle angustie mentali di Cartesio.[40]

Sottoposto ad attacchi nel corso del Novecento che giudicarono «retorici» e «privi di valore» i suoi scritti,[41] Ficino è stato rivalutato dallo psicanalista scrittore James Hillman, che lo definì uno «psicologo del profondo» e «precursore della psicologia junghiana», per il suo incitamento a leggere e interpretare ogni affermazione proveniente dai campi più disparati, sia della scienza che della teologia, nell'ottica dell'esperienza psicologica dell'anima, la quale viene vista cioè come «mediazione e compendio» dell'universo.[42] La conoscenza dell'anima è infatti per Hillman la «quintessenza del neoplatonismo italiano», in cui giacciono sepolte le «fantasie mistiche» di questo «strano uomo che suonava inni orfici sul liuto, che studiava la magia e componeva canti astrologici, quest'uomo gobbo, bleso, politicamente timido, senza amore, malinconico traduttore di Platone, Plotino, Proclo, Esiodo, dei Libri Ermetici, autore lui stesso di alcuni tra gli scritti più diffusi e influenti (*Commento al Simposio*) e scandalosamente pericolosi (*Liber de vita*) del suo tempo».[43]

La centralità attribuita da Ficino all'anima, per la quale, ancora ragazzo, Cosimo de' Medici lo considerava «prescelto alla cura delle anime» come suo padre medico lo era dei corpi,[44] convinse anche Erwin Panofsky che egli «ebbe un impatto paragonabile per estensione e intensità solo a quello prodotto oggi dalla psicoanalisi».[45]

Notevole è ad esempio l'intuizione di Ficino del potere psicosomatico nella cura delle malattie, e in quello che la medicina moderna considera un effetto placebo:

> «Io sono del parere che l'intenzione dell'immaginazione abbia il suo peso su immagini e medicine, non tanto al momento della preparazione, quanto in quello dell'applicazione: ad esempio, se un tale, a quel che si dice, porta indosso un'immagine fatta nei modi debiti, o certamente, se facendo uso analogo di una medicina, desidera intensamente soccorso da quella e crede senza ombra di dubbio e spera con incrollabile fermezza, da questo atteggiamento deriva certo il massimo di incremento all'aiuto che essa può dare.»
>
> (Ficino, *De vita*[46])

Opere

- *De Voluptate* (1457-8).
- *De Amore* o *Commentarium in Convivium Platonis* (1469).
- *Teologia platonica* (1474).
- *De religione Christiana et fidei pietate* (1475–6).
- *Theologia Platonica de immortalitate animarum* (1482) .
- *Compendium in Timaeum* (1484).
- *De triplici vita (https://gutenberg.beic.it/webclient/DeliveryManager?pid=6471966)* (1489).
- *De lumine* (1492).
- (LA) *De sole*, Firenze, Antonio Miscomini, 1493.
- *In Epistolas Pauli commentaria* (Venezia 1491; Firenze 1497).
- *El libro dell'amore*
- *De vita*
- *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone (http://www.classicitaliani.it/ficino/ficino_libro_amore.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160713161159/http://www.classicitaliani.it/ficino/ficino_libro_amore.htm) il 13 luglio 2016 in Internet Archive.*
- *La religione cristiana*
- *Epistolarum familiarum, liber I*

MARSILII
FICINI FLO-
RENTINI, ME-
DICI,
Atque philosophi celeberrimi,
de Vita Libri tres.
IN VIRTVTE
LVGDVNI,
APVD GVLIELMVM
Frontespizio di una edizione del 1560 del *De triplici vita*

Edizioni

- Marsilio Ficino, *Commentarius in Convivium Platonis*, in Venetia, Giovanni Farri e fratelli, 1544.
- Marsilio Ficino, *De christiana religione*, Firenze, Nicolò di Lorenzo, circa 1476.
- Marsilio Ficino, *De triplici vita*, Lugduni, apud Gulielmum Rouillium sub scuto Veneto, 1560.
- Marsilio Ficino, *Theologia Platonica De immortalitate animorum*, a cura di Gilles Gourbin, apud Aegidium Gorbinum, 1559.
- Marsilio Ficino, *Opera omnia*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1959–1962. (ristampa anastatica dell'edizione di Basilea, 1576)
- Marsilio Ficino, *Opere. Lettere e carteggi*, in Vinegia, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, 1563.

- Marsilio Ficino, *Opere. Lettere e carteggi*, in Vinegia, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, 1548.
- Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, (1489) a cura di Albano Biondi e Giuliano Pisani, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1991, pp. XXXV-501.
- Marsilio Ficino, *Scritti sull'astrologia*, a cura di Ornella Pompeo Faracovi, Milano, BUR, 1999, ISBN 978-88-586-5688-4.

Note

1. ^ Luciano Canepari, *Marsilio*, in *Il DiPI: dizionario di pronuncia italiana*, Bologna, Zanichelli, 2009, ISBN 978-88-08-10511-0.
2. ^ Luciano Canepari, *Ficino*, in *Il DiPI: dizionario di pronuncia italiana*, Bologna, Zanichelli, 2009, ISBN 978-88-08-10511-0.
3. ^ Rosanna Zerilli, *Marsilio Ficino: alla lente dell'astrologia*, Edizioni Capone, 2010.
4. ^ Platone, *Opera omnia*, traduzione latina (Venezia, 1491) versione digitalizzata (https://daten.digitale-sammlungen.de/0006/bsb00068576/images/index.html?id=00068576&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=4).
5. ^ Ove non diversamente riportato, le notizie sulla vita e la dottrina di Ficino sono tratte da: Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana*, vol. I, Einaudi, 1966, pp. 373-436.
6. Giuseppe Saitta, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*, pag. 2, Fiammenghi & Nanni, 1954.
7. ^ *Giornale storico della letteratura italiana*, voll. 111-112, a cura di Francesco Novati, Egidio Gorra, Vittorio Cian, Giulio Bertoni, Carlo Calcaterra, Loescher, 1938, pag. 339.
8. ^ Arthur M. Field, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, pag. 140, Princeton University Press, 2014.
9. Giorgio Bàrberi Squarotti, *Storia della civiltà letteraria italiana: Umanesimo e Rinascimento*, vol. II, pag. 815, UTET, 1996.
10. E. Garin, pag. 231.
11. ^ Giovanni Semprini, *I platonici italiani*, pag. 40, Edizioni Athena, 1926.
12. ^ AA.VV., *La Letteratura italiana: Storia e testi*, vol. XIII, pag. 929, a cura di E. Garin, Riccardo Ricciardi Editore, 1950-60.
13. ^ A. Della Torre, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento in Firenze, 1902.
14. ^ Eugenio Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, pag. 72, Ed. Riuniti, 1988.
15. ^ «Primus de maiestate Dei, daemonum ordine, animarum mutationibus sapientissime disputavit. Primus igitur theologiae appellatus est autor. Eum secutus Orpheus, secundas antiquae theologiae partes obtinuit. Orphei sacris initiatus est Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, quem Philolaus sectatus est, divi Platonis nostri praeceptor».
16. ^ Francesco Monticini, trad. it. in *La prisca theologia e il Lascaris di Abel-François Villemain*, in *Navi della libertà*, pag. 176 (https://books.google.it/books?id=RI_zDwAAQBAJ&newbks=1&newbks_redir=0&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=%22una%20priscae%20theologiae%20undique%20sibi%20consona%20secta%22%20%22una%20sola%20scuola%20di%20teologia%20primigenia%2C%20sempre%20coerente%20con%20se%20stessa%22&f=false), «La Rivista di Engramma», n. 174, Venezia, luglio-agosto 2020.
17. ^ James D. Heiser, *Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*, Repristination Press, 2011.
18. Andrea Cusimano, *Storia del pensiero occidentale*, pag. 167, Lulu.com, 2013.

19. L'immenso lavoro di traduzione compiuto da Marsilio Ficino è stato documentato in particolare da Paul Oskar Kristeller, in *Supplementum ficinianum: Marsilii Ficini florentini philosophi platonici Opuscula inedita et dispersa*, 2 voll., Firenze, Leo S. Olschki, 1937. Cfr. anche: P. O: Kristeller, *The First Printed Edition of Plato's Works and the Date of Its Publication (1484)*, in "Science and History: Studies in Honor of Edward Rosen", a cura di Erna Hilfstein, Pawel Czartoryski, e Frank D. Grande, pp. 25–35, Wroclaw, 1978; *Marsilio Ficino as a Beginning Student of Plato*, in "Scriptorium", n. 20, pp. 41–54, 1966; *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, in "Quaderni di Rinascimento", n. 7, Firenze, 1987.
20. E. Garin, pp. 241-243.
21. ^ Arnaldo Della Torre, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze* (1902), pag. 623, Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento in Firenze, 1960.
22. ^ Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, a cura di P. Accattino e P. Donini, Roma-Bari, Laterza, 1996.
23. ^ Marsilio Ficino su *Parodos* (https://web.archive.org/web/20161019151552/http://www.parodos.it/personaggi/personaggi/personaggi3.htm).
24. ^ *L'umanesimo platonico ed ermetizzante di Ficino*, su *isentieridellaragione.weebly.com*.
25. ^ Ficino, cit. in E. Garin, pag. 251.
26. ^ *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino*, vol. 1, pag. 137, a cura di S. Gentile, Edizioni di storia e letteratura, 2001.
27. Ficino, *Sopra lo amore o ver' Convito di Platone*, pag. 118, a cura di G. Ottaviano, Celuc, 1973.
28. ^ Ficino, cit. in E. Garin, pag. 253.
29. ^ *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino*, vol. 1, pag. 157, a cura di S. Gentile, op. cit.
30. ^ Trad. in *Storia sociale e culturale d'Italia: La cultura filosofica e scientifica*, a cura di Guido Ceriotti, vol. 5, pag. 305, Bramante, 1988.
31. ^ Ioan P. Couliano, *Eros and the Magic in the Reinassance*, University of Chicago Press, 1987.
32. ^ Il termine "neoplatonismo" è stato coniato solo nel XIX secolo per indicare le interpretazioni platoniche che si erano andate via via sovrapponendo a partire dall'età ellenistica, ma che erano sempre state identificate col pensiero stesso di Platone, ritenuto quasi un loro capostipite (cfr. Cenni sulla tradizione platonica (https://web.archive.org/web/20160313224520/http://www.parodos.it/filosofia/pst.htm)).
33. ^ Sebastiano Gentile, *Il ritorno di Platone, dei platonici e del "corpus" ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino*, in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P.C. Pissavino, pp. 193-228, Milano, Bruno Mondadori, 2002.
34. ^ *La prospettiva storiografica di Marsilio Ficino (http://amsdottorato.unibo.it/169/1/tesifile_pdf.pdf)*, di E. Lo Presti, Università degli Studi di Bologna.
35. Battista Mondin, *Storia della teologia: epoca moderna (https://books.google.it/books?id=2Lr-WtTcg3kC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=ficino%20cristianesimo&f=false)*, pag. 51, Edizioni Studio Domenicano, 1996.
36. ^ Citazione da A. C. Grayling, *Una storia del bene. Alla riscoperta di un'etica laica*, *Storia e civiltà*, n. 62, Bari, Edizioni Dedalo, 2006, pp. 122-3, ISBN 978-88-220-0562-5, OCLC 635623420. URL consultato il 26 luglio 2019 (archiviato il 26 luglio 2019). Ospitato su archive.is.
37. ^ R. Marcel, *Marsile Ficin*, pag. 534 e sgg., Parigi, Belles Lettres, 1958.
38. ^ D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella*, 0271020458 (tel:0271020458), 9780271020457, The Pennsylvania State University Press, 2000.
39. ^ Cesare Vasoli, *Quasi sit deus: studi su Marsilio Ficino*, pp. 46-47, Conte, 1999. Cfr. anche A. Jugegno, *Il primo Bruno e l'influenza di Marsilio Ficino*, in «Rivista critica di storia della filosofia», n. XXIII, pp. 149-170, 1968.

40. ^ Giambattista Vico, *The Autobiography of Giambattista Vico*, pag. 137, trad. ingl. di Max Harold Fisch e Thomas Goddard Bergin, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1963.
41. ^ R.R. Boltgar, *The Classical Heritage and Its Beneficiaries*, pp. 287-288, Cambridge University Press, 1954.
42. ^ James Hillman, *Plotino, Ficino e Vico, precursori della psicologia junghiana (http://www.rivistapsicologianalitica.it/v2/PDF/4-2-1973-Jung_culturaeuropea/IV-2-1973-cap3.pdf)* (1973), trad. di Priscilla Artom, pp. 10-14.
43. ^ J. Hillman, p. 13, *ivi*.
44. ^ Aneddoto rintracciabile in *Coenobium*, vol. 3, pag. 102, edizione 2, Casa Editrice del Coenobium, 1909.
45. ^ Erwin Panofsky, «Artist, Scientist, Genius: Notes on the 'Renaissance-Dämmerung'», in *Renaissance: Six Essays*, pag. 129, ed. Wallace K. Ferguson et al., New York, Harper Torchbook, 1962.
46. ^ Marsilio Ficino, *De vita*, trad it, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1991, p. 185.

Bibliografia

- AA. VV., *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, Roma, 1993.
- AA. VV., *Marsilio Ficino e il ritorno a Platone*, Firenze, 1986.
- *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin*, I, 1999 sg. (con bibliografia ficiniana).
- Tamara Albertini, *Marsilio Ficino. Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit*, Monaco, 1997.
- Giovanni Dall'Orto, *Socratic Love* as a Disguise for Same-sex Love in the Italian Renaissance", in "Journal of homosexuality", XVI, n. 1/2 1989, pp. 33–65.
- Antonietta Florio, *La gnoseologia di Marsilio Ficino. Conoscere attraverso la creatività dell'«imaginatio-phantasia»*, Edizioni Solfanelli, Chieti, 2021.
- Gian Carlo Garfagnini, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Olschki, 1986, 2 voll.
- Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana*, I, Einaudi, 1966, ISBN 978-88-06-04267-7.
- Kent Gerard e Gert Hekma (a cura di), *The pursuit of sodomy: male homosexuality in Renaissance and Enlightenment*, Europe Harrington Park Press, New York 1989, pp. 33–65.
- James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leida 1990.
- Paul Oskar Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, 2ª ed., Firenze, 1988 [1953].
- Paul Oskar Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, 2005, ISBN 88-7166-903-7.
- Thomas Moore, *Pianeti interiori. L'astrologia psicologica di Marsilio Ficino*, Moretti & Vitali, 2009.
- Erwin Panofsky, *Il movimento neoplatonico a Firenze e nell'Italia settentrionale*, in *Studi di iconologia* (1939), Einaudi, Torino, 1999, pp. 184–235.
- Alessandro Polcri, *L'etica del perfetto cittadino: la magnificenza a Firenze tra Cosimo de' Medici, Timoteo Maffei e Marsilio Ficino*, in "Interpres: rivista di studi quattrocenteschi", volume 26, Roma–Salerno (2007), pp. 195–223.
- Michele Schiavone, *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Milano, 1957.
- Angela Voss, *Marsilio Ficino*, Berkeley, North Atlantic Books, 2006.

- Rosanna Zerilli, *Marsilio Ficino alla lente dell'astrologia*, Edizioni Federico Capone, Torino, 2010.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Marsilio Ficino**
- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Marsilio Ficino**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Marsilio Ficino**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Marsilio Ficino**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Marsilio Ficino (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Marsilio_Ficino?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Ficino, Marsilio*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Giuseppe Saitta, *FICINO, Marsilio*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *Ficino, Marsilio*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Ficino, Marsìlio*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Marsilio Ficino*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Marsilio Ficino*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Marsilio Ficino*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *Marsilio Ficino*, su *Philosophica*.
- (EN) *Marsilio Ficino*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- Cesare Vasoli, *FICINO, Marsilio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 47, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1997.
- (EN) *Marsilio Ficino*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Marsilio Ficino* / *Marsilio Ficino (altra versione)* / *Marsilio Ficino (altra versione)* / *Marsilio Ficino (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Marsilio Ficino*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Marsilio Ficino*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Bibliografia di Marsilio Ficino*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (EN) *Marsilio Ficino*, su *Goodreads*.
- (EN) *Marsilio Ficino*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Sito della società ficiniana*, su *ficino.it*.
- (EN) Christopher S. Celenza, *Marsilio Ficino*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) James G. Snyder, *Marsilio Ficino*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Marsilio Ficino: dalla cristianizzazione della magia alla "magicizzazione" del cristianesimo*, su *aispes.net*.
- Eugenio Garin (a cura di), *Una sintetica presentazione del pensiero di Ficino*, su *conoscenza.rai.it*, RAI. URL consultato il 7 giugno 2010 (archiviato dall'url originale il 4 marzo 2016).
- James Hillman, *Plotino, Ficino e Vico precursori della psicologia Junghiana* (PDF), su *rivistapsicologianalitica.it*.
- *Il mito greco alla corte dei Medici* (PDF), su *memoriedalmediterraneo.com*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 120697563 (https://viaf.org/viaf/120697563) · ISNI (EN) 0000 0001 2149 1468 (http://isni.org/isni/0000000121491468) · SBN CFIV023808 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV023808?core=autoriall) · BAV 495/20603 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_20603) · CERL cnp01302118 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01302118) · Europeana agent/base/60158 (https://data.europeana.eu/agent/base/60158) · ULAN (EN) 500317670 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500317670) · LCCN (EN) n50001263 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50001263) · GND (DE) 118532855 (https://d-nb.info/gnd/118532855) · BNE (ES) XX868747 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX868747) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX868747) · BNF (FR) cb11902728n (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11902728n) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11902728n) · J9U (EN, HE) 987007260992205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007260992205171) · NSK (HR) 000137067 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000137067) · NDL (EN, JA) 00439468 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00439468) · CONOR.SI (SL) 8641379 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/8641379) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50001263 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50001263)

Portale Astrologia	**Portale Biografie**
Portale Cattolicesimo	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Marsilio_Ficino&oldid=137868086"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 14 feb 2024 alle 15:01.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Giovanni Pico della Mirandola

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Giovanni Pico dei conti della Mirandola e della Concordia, noto come **Pico della Mirandola**[1] (Mirandola, 24 febbraio 1463 – Firenze, 17 novembre 1494), è stato un umanista e filosofo italiano.

È l'esponente più conosciuto della dinastia dei Pico, signori di Mirandola.

Indice

Biografia
- La famiglia
- Gli studi e l'attività
- La morte
- Fama postuma

Ascendenza

Dottrina
- L'ideale di una filosofia universale
- La dignità dell'uomo
- La sapienza della Cabala
  - Critica dell'astrologia

Opere

Note

Bibliografia
- Le fonti cabalistiche di Pico

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Giovanni Pico della Mirandola

Cristofano dell'Altissimo, *Giovanni Pico della Mirandola*, Galleria degli Uffizi

Conte di Mirandola e di Concordia

Nascita	Mirandola, 24 febbraio 1463
Morte	Firenze, 17 novembre 1494
Sepoltura	Chiesa di San Marco Vecchio, Firenze
Dinastia	Pico
Padre	Gianfrancesco I, Signore di Mirandola e Conte della Concordia
Madre	Giulia Boiardo, Contessa di Scandiano
Religione	cattolicesimo

L'infanzia di Pico della Mirandola, di Paul Delaroche, 1842, Museo delle belle arti di Nantes (Francia)

Giovanni nacque a Mirandola, presso Modena, il figlio più giovane di Gianfrancesco I, signore di Mirandola e conte della Concordia (1415-1467), e sua moglie Giulia, figlia di Feltrino Boiardo, conte di Scandiano.[2]

La famiglia

La famiglia aveva a lungo abitato il castello di Mirandola, città che si era resa indipendente nel XIV secolo e aveva ricevuto nel 1414 dall'imperatore Sigismondo il feudo di Concordia. Pur essendo Mirandola uno stato molto piccolo, i Pico governarono come sovrani indipendenti anziché da nobili vassalli.

I Pico della Mirandola erano strettamente imparentati agli Sforza, ai Gonzaga e agli Este, e i fratelli e le sorelle di Giovanni furono legati da ulteriori vincoli matrimoniali con le famigle regnanti di Ferrara, Bologna, Mantova e Forlì.[2]

Durante la sua vita Giovanni soggiornò in molte dimore. Tra queste, quando visse a Ferrara, quella che si trovava in via del Turco gli permetteva di essere vicino agli Strozzi ed ai Boiardo.

Epigrafe che ricorda Pico della Mirandola in via del Turco a Ferrara

Gli studi e l'attività

Pico compì i suoi studi fra Bologna, Pavia, Ferrara, Padova e Firenze; mostrò grandi doti nel campo della matematica e imparò molte lingue, tra cui perfettamente il latino, il greco, l'ebraico, l'aramaico, l'arabo e il francese. Ebbe anche modo di stringere rapporti di amicizia con numerose personalità dell'epoca come Girolamo Savonarola, Marsilio Ficino, Lorenzo il Magnifico, Angelo Poliziano, Egidio da Viterbo, Girolamo Benivieni, Girolamo Balbi, Yohanan Alemanno, Elia del Medigo.

A Firenze in particolare entrò a far parte della nuova Accademia Platonica. Nel 1484 si recò a Parigi, ospite della Sorbona, allora centro internazionale di studi teologici, dove conobbe alcuni uomini di cultura come Lefèvre d'Étaples, Robert Gaguin e Georges Hermonyme. Ben presto divenne celebre in tutta Europa, e si diceva che avesse una memoria talmente fuori dal comune da conoscere l'intera *Divina Commedia* a memoria.

Nel 1486 fu a Roma dove preparò 900 tesi in vista di un congresso filosofico universale (per la cui apertura compose il *De hominis dignitate*), che tuttavia non ebbe mai luogo. Subì infatti alcune accuse di eresia,[3] in seguito alle quali fuggì in Francia dove venne anche arrestato da Filippo II presso Grenoble e condotto a Vincennes, per essere tuttavia subito scarcerato. Con l'assoluzione di papa Alessandro VI, il quale vedeva di

buon occhio la volontà di Pico di dimostrare la divinità di Cristo attraverso la magia e la cabala, nonché godendo della rete di protezioni dei Medici, dei Gonzaga e degli Sforza, si stabilì quindi definitivamente a Firenze, continuando a frequentare l'Accademia di Ficino.

Il dongione del Castello di Vincennes

La morte

Morì improvvisamente il 17 novembre 1494, all'età di trentun anni, per un avvelenamento da arsenico,[4][5] mentre Firenze veniva occupata dalle truppe francesi di Carlo VIII durante le guerre d'Italia.[6]. Già all'epoca della morte si vociferò che Pico fosse stato avvelenato: molti sospettarono come mandante Piero de' Medici - che temeva l'avvicinamento di Pico e Poliziano, già suoi amici, al governo di Savonarola.[4][7] Fu sepolto nel cimitero dei domenicani dentro il convento di San Marco. Le sue ossa saranno rinvenute da padre Chiaroni nel 1933 accanto a quelle di Angelo Poliziano e dell'amico Girolamo Benivieni.[8]

Tombe di Giovanni Pico, Girolamo Benivieni e Poliziano nel Convento di San Marco a Firenze

> «Siamo vissuti celebri, o Ermolao, e tali vivremo in futuro, non nelle scuole dei grammatici, non là dove si insegna ai ragazzi, ma nelle accolte dei filosofi e nei circoli dei sapienti, dove non si tratta né si discute sulla madre di Andromaca, sui figli di Niobe e su fatuità del genere, ma sui principî delle cose umane e divine.»
>
> (Pico della Mirandola)

Nel novembre del 2018, più di 500 anni dopo, uno studio coordinato del dipartimento di Biologia dell'Università di Pisa, del Reparto Investigazioni Scientifiche dell'Arma dei Carabinieri di Parma e di studiosi spagnoli, britannici e tedeschi, ha appurato che Pico della Mirandola sarebbe stato effettivamente avvelenato con l'arsenico.[5][9]

Lapide nel chiostro di San Marco (Firenze)

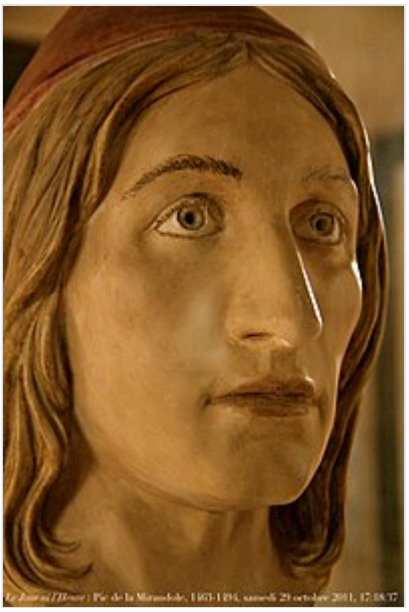
Una lapide lo ricorda nella Certosa di Bologna, nel corridoio di accesso al Chiostro del 1500 che ospita varie lapidi cittadine qui spostate a seguito delle spoliazioni napoleoniche.[10][11]

Fama postuma

Di Pico della Mirandola è rimasta proverbiale la prodigiosa memoria. Si dice conoscesse a mente numerose opere su cui si fondava la sua vasta cultura enciclopedica, e che sapesse recitare la *Divina Commedia* al contrario, partendo dall'ultimo verso, impresa che pare gli riuscisse con qualunque poema appena terminato di leggere.[12]

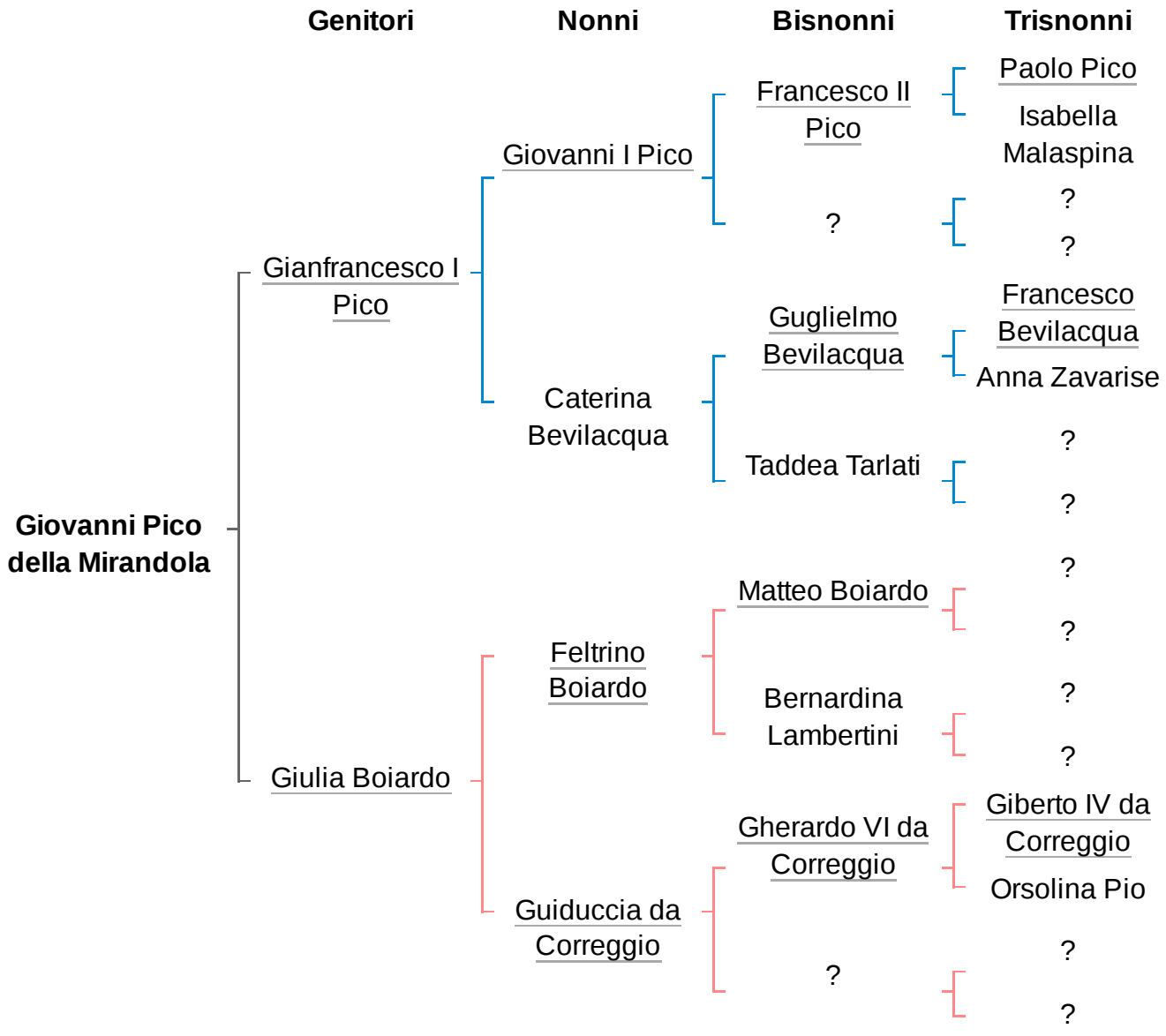
Ancora oggi si usa attribuire l'appellativo *Pico della Mirandola* a chiunque sia dotato di ottima memoria.[13] Sulla scia di questa fama, il personaggio Disney Ludwig von Drake si chiama, nella sua versione italiana, Pico De Paperis.

Secondo voci popolari Pico della Mirandola avrebbe avuto un'amante o una concubina segreta.[14] Ad Arezzo nel 1486, ebbe effettivamente una disavventura amorosa per una certa Margherita.[15] Si è sostenuto poi che potrebbe aver avuto un rapporto amoroso con l'umanista Girolamo Benivieni, sulla base di alcuni scritti, tra cui sonetti, che quest'ultimo aveva dedicato a Pico,[16] e di alcune allusioni poco chiare di Savonarola.[14] Pico era comunque un seguace dell'ideale dell'amor socratico,[14] privo cioè di contenuti erotici e passionali. Anche la figura femminile ricorrente nei suoi versi viene celebrata su un piano prevalentemente filosofico.[17]



Volto di Giovanni Pico ricostruito con le moderne tecniche forensi

Ascendenza



Dottrina

Il pensiero di Pico della Mirandola si riallaccia al pensiero neoplatonico di Marsilio Ficino, senza però occuparsi della polemica anti-aristotelica.[18] Al contrario, egli cerca di riconciliare aristotelismo e platonismo in una sintesi superiore, fondendovi anche altri elementi culturali e religiosi, come per esempio la tradizione misterica di Ermete Trismegisto e della cabala.[19]

Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e Agnolo Poliziano, ritratti da Cosimo Rosselli nella Cappella del Miracolo del Sacramento a Firenze

L'ideale di una filosofia universale

Il proposito di Pico, esplicitamente dichiarato ad esempio nel *De ente et uno*, consiste infatti nel ricostruire i lineamenti di una filosofia universale, che nasca dalla concordia fra tutte le diverse correnti di pensiero sorte sin dall'antichità, accomunate dall'aspirazione al divino e alla sapienza, e culminanti nel messaggio della Rivelazione cristiana. In questo suo ecumenismo filosofico, oltre che religioso, vengono accolti non solo i teologi cristiani ed esoterici insieme a Platone, Aristotele, i neoplatonici e tutto il sapere gnostico ed ermetico proprio della filosofia greca, ma anche il pensiero islamico, quello ebraico e appunto cabalistico, nonché dei mistici di ogni tempo e luogo.[20]

Il congresso da lui organizzato a Roma in vista di una tale "pace filosofica" avrebbe dovuto inserirsi proprio in questo progetto culturale basato su una concezione della verità come princìpio eterno ed universale, al quale ogni epoca della storia ha saputo attingere in misura in più o meno diversa. In seguito tuttavia ai vari contrasti che gli si presentarono, sorti a causa della difficoltà di una tale conciliazione, Pico si accorse che il suo ideale era difficilmente perseguibile; ad esso, a poco a poco, si sostituirà nella sua mente il proposito riformatore di Girolamo Savonarola, rivolto al rinnovamento morale, più che culturale, della città di Firenze. L'armonia universale da lui ricercata in ambito filosofico si trasformerà così nell'aspirazione religiosa ad una santità e una moralità meno generica e più attinente al suo particolare momento storico. A differenza di Ficino, nel Pico emergono dunque nei suoi ultimi anni un maggiore senso di irrequietezza e una visione più cupa ed esistenziale della vita.[20]

La dignità dell'uomo

Al centro del suo ideale di concordia universale risalta fortemente il tema della *dignità* e della libertà umana. L'uomo infatti, dice Pico, è l'unica creatura che non ha una natura predeterminata, poiché:

> «[...] Già il Sommo Padre, Dio Creatore, aveva foggiato, [...] questa dimora del mondo quale ci appare, [...]. Ma, ultimata l'opera, l'Artefice desiderava che ci fosse qualcuno capace di afferrare la ragione di un'opera così grande, di amarne la bellezza, di ammirarne la vastità. [...] Ma degli

> archetipi non ne restava alcuno su cui foggiare la nuova creatura, né dei tesori [...] né dei posti di tutto il mondo [...]. Tutti erano ormai pieni, tutti erano stati distribuiti nei sommi, nei medi, negli infimi gradi. [...]»
>
> (Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*,[21] 1486)

Ritratto di Pico della Mirandola tratto dalle *Icones virorum illustrium doctrina & eruditione praestantium* di Jean-Jacques Boissard, Frankfurt am Main, de Bry, 1597-1599.

Dunque, per Pico, l'uomo non ha affatto una natura determinata in un qualche grado (alto o basso), bensì:

> «[...] Stabilì finalmente l'Ottimo Artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita e, postolo nel cuore del mondo, così gli parlò: -non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché [...] tutto secondo il tuo desiderio e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai senza essere costretto da nessuna barriera, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. [...]»
>
> (Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*[21])

Pico della Mirandola afferma, in sostanza, che Dio ha posto nell'uomo non una natura determinata, ma una indeterminatezza che è dunque la sua propria natura, e che si regola in base alla volontà, cioè all'arbitrio dell'uomo, che conduce tale indeterminatezza dove vuole.

Pico aggiunge poi:

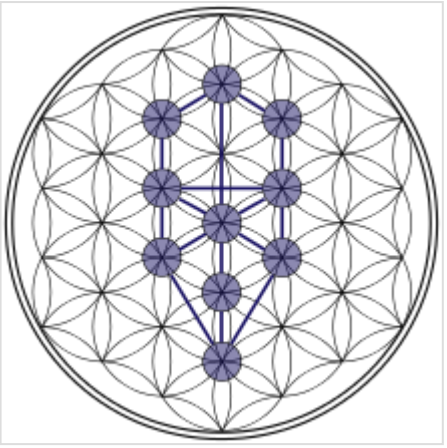
> «[...] Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine.- [...] Nell'uomo nascente il Padre ripose semi d'ogni specie e germi d'ogni vita. E a seconda di come ciascuno li avrà coltivati, quelli cresceranno e daranno in lui i loro frutti. [...] se sensibili, sarà bruto, se razionali, diventerà anima celeste, se intellettuali, sarà angelo, e si raccoglierà nel centro della sua unità, fatto uno spirito solo con Dio, [...].»
>
> (Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*[21])

Giovanni Pico, quindi, sostiene che è l'uomo a «forgiare il proprio destino», secondo la propria volontà, e la sua libertà è massima, poiché non è né animale né angelo, ma può essere l'uno o l'altro secondo la «coltivazione» di alcuni tra i «semi d'ogni sorta» che vi sono in lui. Questa visione verrà, seppur solo in parte, ripresa nel 1600 dallo scienziato e filosofo Blaise Pascal, che afferma che l'uomo non è né «angelo né bestia», e che la sua propria posizione nel mondo è un punto mediano tra questi due estremi; tale punto

mediano, però, per Pico non è una mediocrità (in parte angelo e in parte bruto) ma è la volontà (o l'arbitrio) che ci consente di scegliere la nostra posizione. Dunque l'uomo, per Pico, è la più dignitosa fra tutte le creature, anche più degli angeli, poiché può scegliere che creatura essere.[22]

La sapienza della Cabala

Il secondo grande interesse di Pico è rivolto alla cabala, che viene da lui spiegata come una fonte di sapienza a cui attingere per decifrare il mistero del mondo, e nella quale Dio appare oscuro, in quanto apparentemente irraggiungibile dalla ragione; ma l'uomo può ricavare la massima luce da tale oscurità.[23]



Raffigurazione della Cabala con l'albero della vita

(**LA**)	(**IT**)
«*Nulla est scientia quae nos magis certificat de divinitate Christi, quam Magia et Cabala*.»	«Non esiste alcuna scienza che possa attestare meglio la divinità di Cristo che la magia e la cabala.»

(Giovanni Pico della Mirandola, *Novecento tesi*[24])

Connessa alla sapienza cabalistica è la magia: infatti, il mago, per Pico, opererebbe attraverso simboli e metafore di una realtà assoluta che è oltre il visibile, e dunque, partendo dalla natura, può giungere a conoscere tale sfera invisibile (ossia metafisica) attraverso la conoscenza della struttura matematica che è il fondamento simbolico-metaforico della natura stessa, per poi agire attivamente in essa.[25] Principale prosecutore della sua dottrina cabalistica sarà l'umanista tedesco Johannes Reuchlin.

Critica dell'astrologia

Se la magia è giudicata positivamente da Pico della Mirandola, per quanto riguarda invece l'astrologia egli ebbe un atteggiamento diverso, che lo portò a distinguere nettamente tra «astrologia matematica o speculativa», cioè l'astronomia, e l'«astrologia giudiziale o divinatrice»; mentre la prima ci consente di conoscere la realtà armonica dell'universo, e dunque è giusta, la seconda crede di poter sottomettere l'avvenire degli uomini alle congiunture astrali.[26] Partendo dall'affermazione della piena dignità e libertà dell'uomo, che può scegliere cosa essere, Pico muove una forte critica a questo secondo tipo di credenze e di pratiche astrologiche, che costituirebbero una negazione proprio della dignità e della libertà umane.

Secondo Pico, questa scienza astrologica attribuisce erroneamente ai corpi celesti il potere di influire sulle vicende umane (fisiche e spirituali), sottraendo tale potere alla Provvidenza divina e togliendo agli uomini la libertà di scegliere. Egli non nega che un certo influsso vi possa essere, ma mette in guardia contro il pericolo insito nell'astrologia di subordinare il superiore (cioè l'uomo) all'inferiore (ossia la forza astrale). Le vicende dell'esistenza umana sono tanto intrecciate e complesse che non se ne può spiegare la ragione se non attraverso la piena libertà d'arbitrio dell'uomo.

Il suo *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (tale è il titolo dell'opera a cui Pico si dedicò nell'ultimo periodo della sua vita) rimase incompiuto e come tale fu pubblicato postumo, nel 1494, con il commento di Giovanni Manardo; tuttavia, alcuni concetti base furono ripresi e rielaborati da Girolamo Savonarola nel suo *Trattato contra li astrologi*.[27]

Opere

- *Ad Hermolaum de genere dicendi philosophorum*, (Lettera a Ermolao Barbaro sul modo di parlare dei filosofi), 1485.
- *Commento sopra una canzone d'amore di Girolamo Benivieni*, 1486.
- *Oratio de hominis dignitate*, (Discorso sulla dignità dell'uomo), 1486.
- *900 Tesis de omni re scibili o Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae nongentae in omni genere scientiarum*, (900 tesi su tutte le cose conoscibili o Novecento conclusioni filosofiche, cabalistiche e teologiche in ogni genere di scienze), 1486.
- *Apologia*, 1487.
- *Heptaplus: de septiformi sex dierum Geneseos enarratione*, (Heptaplus: della settemplice interpretazione dei sei giorni della Genesi), 1489.
- *Expositiones in Psalmos*, 1489.
- *De ente et uno*, (L'essere e l'uno), 1491.
- *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, (Dispute contro l'astrologia divinatrice), 1493.

Opera quae exstant omnia di Pico della Mirandola stampata nel 1601

Altre opere

- *Carmina*, (Carmi).
- *Auree Epistole*.
- *Sonetti*.
- *Duodecim regulae*, (Le dodici regole).
- *Duodecim arma spiritualis pugnae*, (Le dodici armi della battaglia spirituale.
- *Duodecim conditiones amantis*, (Le dodici condizioni di un amante).
- *Deprecatoria ad Deum*, (Preghiera a Dio).
- *De omnibus rebus et de quibusdam aliis*, (Tutte le cose e alcune altre).

Secondo alcuni studi, a Pico della Mirandola sarebbe da attribuire anche la paternità dell'*Hypnerotomachia Poliphili* (Amoroso combattimento onirico di Polifilo).[28]

Note

1. ^ Sebbene egli preferisse farsi chiamare *Conte della Concordia*
2. Miroslav Marek, *Genealogy.eu*, su *Pico family*, 16 settembre 2002. URL consultato il 9 marzo 2008.
3. ^ Fu in particolare il cardinale spagnolo Pedro Grazias, dopo essere intervenuto presso i reali di Spagna Isabella e Ferdinando, ad essere incaricato da papa Innocenzo VIII di confutarne l'Apologia.

4. *Pico della Mirandola "fu avvelenato", caso risolto 500 anni dopo*, in *Gazzetta di Modena*, 2017-09.
5. G. Gallello et al., *"Poisoning histories in the Italian renaissance: The case of Pico Della Mirandola and Angelo Poliziano"*, in *Journal of Forensic and Legal Medicine*, vol. 56, 2018, pp. 83-89.
6. **^** Recenti indagini condotte a Ravenna dall'équipe del professor Giorgio Gruppioni dell'Università di Bologna avrebbero riscontrato elevati livelli di arsenico nei campioni di tessuti e di ossa prelevati dalle spoglie del filosofo, che avvalorerebbero la tesi dell'avvelenamento per la sua morte (cfr. *Delitti e misteri del passato*, a cura di L. Garofano, S. Vinceti, G. Gruppioni, Rizzoli, Milano 2008 ISBN 978-88-17-02191-3; e Malcolm Moore, *Medici philosopher's mysterious death is solved*, The Daily Telegraph, Londra 2008).
7. **^** Simon Critchley, *Il libro dei filosofi morti*, Garzanti, 2009, p. 143).
8. **^** Secondo lo storico dell'arte Silvano Vinceti, il presunto avvelenamento di Pico della Mirandola, la cui morte finora si riteneva fosse stata causata dalla sifilide, sarebbe avvenuto ad opera della stessa mano che due mesi prima avrebbe ucciso Angelo Poliziano, legato a Pico da grande amicizia (Rainews: *Pico della Mirandola e Poliziano assassinati con l'arsenico* (http://www.rainews.it/dl/rainews/articoli/medici-poliziano-pico-mirandola-assassinio-arsenico-omicidio-0d2a51b3-8454-4bd0-8252-f0ae59a12e97.html?refresh_ce))
9. **^** *Risolto il giallo della morte di Pico della Mirandola*, Università di Pisa, 15 novembre 2018. URL consultato il 15 novembre 2018.
10. **^** Melissa La Maida, *La Certosa, "un museo di tombe". I monumenti antichi (XIII-XVIII sec.)*, su *Storia e Memoria di Bologna*, Istituzione Bologna Musei. URL consultato il 20 aprile 2021.
11. **^** Lapide nella Certosa di Bologna (https://www.storiaememoriadibologna.it/imageserver/gallery_big/files/vecchio_archivio/certosa/1/1500corridoio-5.jpg)
12. **^** *La Memoria Straordinaria di Pico della Mirandola (http://www.notizie.it/la-memoria-straordinaria-di-pico-della-mirandola/)*, articolo su *Notizie.it*.
13. **^** Enciclopedia *Treccani.it* (http://www.treccani.it/enciclopedia/pico-della-mirandola-giovanni-conte-di-concordia/) alla voce omonima.
14. Robert Aldrich, Garry Wotherspoon, *Who's who in Gay and Lesbian History: From Antiquity to World War II*, pp. 412-3, Routledge, 2005.
15. **^** *La fuga d'amore di Pico della Mirandola*, albumnews.net, gennaio 2015. URL consultato il 12 ottobre 2022.

16. ^ Girolamo Benivieni fece porre anche una lapide sulle spoglie di Pico della Mirandola tumulate nella chiesa di San Marco a Firenze. Sul fronte della tomba è tuttora inciso:

> «Qui giace Giovanni Mirandola, il resto lo sanno anche il Tago e il Gange e forse perfino gli Antipodi.
> Morì nel 1494 e visse 32 anni.
> Girolamo Benivieni, affinché dopo la morte la separazione di luoghi non disgiunga le ossa di coloro i cui animi in vita congiunse Amore, dispose d'essere sepolto nella terra qui sotto.
> Morì nel 1542, visse 89 anni e 6 mesi.»

Sul retro invece, in posizione poco visibile, è riportato l'epitaffio:

> «Girolamo Benivieni per Giovanni Pico della Mirandola e se stesso pose nell'anno 1532.
>
> Io priego Dio Girolamo che 'n pace
> così in ciel sia il tuo Pico congiunto
> come 'n terra eri, et come 'l tuo defunto
> corpo hor con le sacr'ossa sue qui iace.»

17. ^ Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina*, Le Monnier, 1937, p. 18.
18. ^ All'interno del testo delle *Conclusiones*, anzi, Pico attacca duramente Ficino, considerando inefficace la sua magia naturale perché carente di un legame con le forze superiori nonché di un'adeguata conoscenza cabalistica (Frances Yates *Giordano Bruno e la tradizione ermetica* Laterza, pag. 101 ISBN 978-88-420-9239-1).
19. ^ Kurt Zeller, *Pico della Mirandola e l'aristolelismo rinascimentale*, edizioni Luria, 1979.
20. U. Perone, C. Ciancio, *Storia del pensiero filosofico*, II, pagg. 31-32, SEI, Torino 1975.
21. Edizione a cura di Eugenio Garin, Vallecchi, 1942, pagg. 105-109.
22. ^ Sul richiamo di Pascal a Pico della Mirandola, cfr. B. Pascal, *Colloquio con il Signore di Saci su Epitteto e Montagne* in B. Pascal, *Pensieri*, a cura di Paolo Serini, Einaudi, Torino 1967, pagg. 423–439.
23. ^ François Secret, *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*, trad. it., Arkeios, Roma 2002.
24. ^ *Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486*, a cura di Albano Biondi, Studi pichiani, vol. 1, FIrenze Olschki 1995, "Conclusiones Magicae numero XXVI, secundum opinione propria", numero 9.
25. ^ Fra le tesi redatte in vista del congresso filosofico di Roma, Pico ad esempio scriveva: «Non vi è scienza che ci dia maggiori certezze sulla divinità del Cristo della magia e della cabala» (cit. da F. Secret, *ibidem*, e in Zenit studi. Pico della Mirandola e la cabala cristiana (http://www.zen-it.com/ermes/studi/Pico.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20091017040013/http://www.zen-it.com/ermes/studi/Pico.htm) il 17 ottobre 2009 in Internet Archive.).
26. ^ «Per Pico, la natura è una correlazione misteriosa di forze occulte che l'uomo può conoscere tramite l'astrologia e controllare tramite la magia. [...] Pico distingue due tipi di astrologia - matematica e divinatrice - e naga il valore della seconda» (G. Granata, *Filosofia*, vol. II, pag. 13, Alpha Test, Milano 2001).
27. ^ Lo stesso Savonarola sostenne di aver scritto il suo trattato «in corroborazione delle refutazione astrologice del Signor conte Joan Pico della Mirandola» (cit. in Romeo De Maio, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, pag. 40, Guida editori, Napoli 1992).

28. ^ Indizi e prove: Giovanni Pico della Mirandola e Alberto Pio da Carpi nella genesi dell'*Hypnerotomachia Poliphili* (http://xoomer.virgilio.it/gpasetti/h4.htm).

Bibliografia

- Parte di questo testo proviene dalla relativa voce (http://www.imss.fi.it/milleanni/cronologia/biografie/pico.html) del progetto *Mille anni di scienza in Italia (http://www.imss.fi.it/milleanni)*, pubblicata sotto licenza Creative Commons CC-BY-3.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/deed.it), opera del Museo Galileo - Istituto e Museo di Storia della Scienza (home page (http://www.museogalileo.it))

Opere

- (**LA**) Giovanni Pico della Mirandola, *Opere*, Lodovico Mazzali, 1506. URL consultato il 9 aprile 2015.
- (**LA**) Giovanni Pico della Mirandola, *Opere. 1*, Basileae, per Sebastianum Henricpetri, 1601.
- (**LA**) Giovanni Pico della Mirandola, *Opere. 2*, Basileae, per Sebastianum Henricpetri, 1601.
- Doctissimi Viri Ioannis Pici Mirandulae, Concordiae comitis, *Exactissima expositio in orationem dominicam (http://books.google.it/books?id=GCk7AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false)*, Officina S. Bernardini, 1537
- Giovanni Pico della Mirandola, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, a cura di Paolo Edoardo Fornaciari, SISMEL (Società internazionale per lo studio del Medioevo latino) Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010
- Giovanni Pico della Mirandola, *La dignità dell'uomo*, a cura di Raphael Ebgi, traduzione italiana di Francesco Padovani, Einaudi, Torino 2021, ISBN 978-8806243548
- Giuseppe Barone (a cura di), *Antologia Giovanni Pico della Mirandola*, Virgilio Editore, Milano 1973

Studi

- Dario Bellini, *La profezia di Pico della Mirandola. Oltre la cinquantesima porta*, Sometti editore, 2009, ISBN 978-88-7495-319-6
- Giulio Busi, *Vera relazione sulla vita e i fatti di Giovanni Pico, conte della Mirandola*, Aragno, 2010
- Ernst Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* [1927], trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1974
- (**D**) Giulio M. Chiodi, *Über den Begriff der Menschenwürde in der "Oratio de hominis dignitate" von Giovanni Pico della Mirandola"*, in "Wege zur Menschenwürde" (Hrsg. Vanda Fiorillo – Michael Kahlo), Mentis Verlag, Münster, 2015, Ss, 13 -69
- (**FR**) Henri-Marie de Lubac, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Aubier Montaigne, Parigi 1974, trad. it. di Giuseppe Colombo, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, Jaca Book, Milano 1994
- Vincenzo Di Giovanni, *Giovanni Pico della Mirandola nella storia del Rinascimento e della filosofia in Italia*, Palermo, Boccone del Povero, 1894, p. 232.
- Fabrizio Frigerio, "Il commento di Pico della Mirandola alla *Canzona d'Amore* di Gerolamo Benivieni" (https://www.academia.edu/34178264/Il_commento_di_Pico_della_Mirandola_alla_Canzona_dAmore_di_Gerolamo_Benivieni) (**PDF**), Conoscenza Religiosa, Firenze, 1974, n. 4, pp. 402–422.
- Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, *Pico della Mirandola*, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1999, p. 208, ISBN 88-384-4160-X.
- Eugenio Garin, *L'Umanesimo italiano* [1947], Laterza, Bari 1990

- (FR) Thomas Gilbhard, *Paralipomena pichiana: a propos einer Pico–Bibliographie*, in «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin», VII, 2005, pp. 81–94
- Salvatore Puledda, *Interpretazioni dell'Umanesimo*, Associazione Multimage (http://www.multimage.org), 1997
- Leonardo Quaquarelli, Zita Zanardi, *Pichiana. Bibliografia delle edizioni e degli studi*, in "Studi pichiani 10", Olschki, Firenze 2005
- Alberto Sartori, *Giovanni Pico Della Mirandola, Filosofia, teologia, concordia*, Edizioni Messaggero Padova, 2017
- (FR) Stéphane Toussaint, *L'esprit du Quattrocento. Pic de la Mirandole, le "De Ente et Uno" & réponses à Antonio Cittadini*, testo latino e trad. fr., Honoré Champion Editeur, Parigi 1995
- Paola Zambelli, *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Saggi Marsilio, Venezia 1995

Le fonti cabalistiche di Pico

- (EN) *The Great Parchment. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, a cura di Giulio Busi, Maria Simonetta Bondoni Pastorio, Saverio Campanini, appartenente alla collana "*The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola*", 1, Nino Aragno Editore, Torino 2004
- (EN) Saverio Campanini, *Talmud, Philosophy, Kabbalah: A Passage from Pico della Mirandola's Apologia and its Source*, in M. Perani (ed.), *The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious. Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of His 65th Birthday*, W. De Gruyter Verlag, Berlino–New York 2005, pp. 429–447
- (EN) *The Book of Bahir. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, a cura di Saverio Campanini, in "*The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola*", 2, Nino Aragno Editore, Torino 2005
- Giulio Busi, *"Chi non ammirerà il nostro camaleonte?" La biblioteca cabbalistica di Giovanni Pico della Mirandola*, in G. Busi, *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*, Nino Aragno Editore, Torino 2007, pp. 25–45
- Saverio Campanini, *Guglielmo Raimondo Moncada (alias Flavio Mitridate) traduttore di opere cabbalistiche*, in Mauro Perani (a cura di), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2008, pp. 49–88
- (EN) *The Gate of Heaven. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, a cura di Susanne Jurgan e Saverio Campanini, con un testo di Giulio Busi, in "*The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola*", 5, Nino Aragno Editore, Torino 2012, ISBN 9788884195449
- Saverio Campanini (ed.), *Four Short Kabbalistic Treatises*, "The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola" 6, Fondazione Palazzo Bondoni Pastorio, Castiglione delle Stiviere 2019.

Voci correlate

- Cabala cristiana
- Marsilio Ficino
- Filosofia rinascimentale
- Mirandola
- Umanesimo

- Prisca theologia

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Giovanni Pico della Mirandola**
- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Giovanni Pico della Mirandola**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Giovanni Pico della Mirandola**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Giovanni Pico della Mirandola**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Giovanni Pico della Mirandola (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Giovanni_Pico_della_Mirandola?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Pico della Mirandola, Giovanni, conte di Concordia*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Nicoletta Tirinnanzi, *Pico della Mirandola, Giovanni*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012.
- Bohdan Kieszkowski, *PICO della MIRANDOLA, Giovanni, conte di Concordia*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *Pico della Mirandola, Giovanni, conte di Concordia*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- Sebastiano Gentile, *Pico della Mirandola, Giovanni*, in *Enciclopedia machiavelliana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2014.
- (**EN**) *Giovanni Pico della Mirandola, count di Concordia*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Giovanni Pico della Mirandola*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (**ES**) *Giovanni Pico della Mirandola*, su *Philosophica*.
- (**EN**) *Giovanni Pico della Mirandola*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- Franco Bacchelli, *pico-giovanni-conte-della-mirandola-e-concordia*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 83, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2015.
- (**DE**) *Giovanni Pico della Mirandola*, su *ALCUIN*, Università di Ratisbona.
- *Opere di Giovanni Pico della Mirandola* / *Giovanni Pico della Mirandola (altra versione)* / *Giovanni Pico della Mirandola (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Giovanni Pico della Mirandola*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Giovanni Pico della Mirandola*, su *Goodreads*.
- (**FR**) *Bibliografia su Giovanni Pico della Mirandola*, su *Les Archives de littérature du Moyen Âge*.
- (**EN**) *Giovanni Pico della Mirandola*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (**EN**) *Spartiti o libretti di Giovanni Pico della Mirandola*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- *Il Centro Internazionale di Cultura Giovanni Pico della Mirandola*, su *picodellamirandola.it*.
- *Pico della Mirandola e l'Umanesimo*, su *web.tiscalinet.it*.
- *Pico della Mirandola e la cabala cristiana*, su *vrijmetselaarsgilde.eu*.

- *Pico della Mirandola nel progetto biblioteche dei filosofi*, su *picus.unica.it*.
- *The Pico Project*, su *brown.edu*. progetto dell'Università di Bologna e della Brown University per rendere completo, accessibile e leggibile il *Discorso sulla dignità dell'uomo*
- *Pico della Mirandola, Orazione sulla dignità dell'essere umano (1486), prima parte*, su *panarchy.org*.
- (**LA**) *I "Carmina" e l'"Oratio de hominis dignitate"*, su *thelatinlibrary.com*.
- (**EN**) *The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola*, su *pico-kabbalah.eu*.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 34491108 (https://viaf.org/viaf/34491108) · ISNI (**EN**) 0000 0001 1024 5931 (http://isni.org/isni/0000000110245931) · SBN CFIV022983 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV022983?core=autoriall) · BAV 495/36709 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_36709) · CERL cnp01878441 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01878441) · Europeana agent/base/206 (https://data.europeana.eu/agent/base/206) · ULAN (**EN**) 500341594 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500341594) · LCCN (**EN**) n50019730 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50019730) · GND (**DE**) 118742418 (https://d-nb.info/gnd/118742418) · BNE (**ES**) XX898932 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX898932) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX898932) · BNF (**FR**) cb12128375p (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12128375p) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12128375p) · J9U (**EN**, **HE**) 987007266554705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007266554705171) · NSK (**HR**) 000211132 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000211132) · NDL (**EN**, **JA**) 00452781 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00452781) · CONOR.SI (**SL**) 27105635 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/27105635) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n50019730 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50019730)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Giovanni_Pico_della_Mirandola&oldid=138147619"

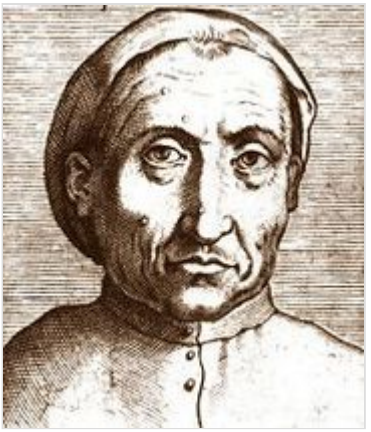
Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 2 mar 2024 alle 22:03.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Pietro Pomponazzi

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Pietro Pomponazzi, noto anche col soprannome di **Peretto Mantovano** (Mantova, 16 settembre 1462 – Bologna, 18 maggio 1525), è stato un filosofo e umanista italiano.


Pietro Pomponazzi

Professore di filosofia all'Università di Padova è autore del trattato *De maximo et minimo* in cui contesta le teorie di Guglielmo Heytesbury. Dopo essere stato a Ferrara e a Mantova, dal 1512 è all'università di Bologna dove scriverà le sue opere maggiori, il *De fato* e il *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, oltre a commenti delle opere di Aristotele. Di questo periodo è anche il *Tractatus de immortalitate animae* che gli valse aspre critiche e condanne per aver sostenuto che l'immortalità dell'anima non può essere dimostrata razionalmente. Morirà nel 1525, per suicidio secondo un suo studente.

Indice

La vita e l'opera
Il *De immortalitate animae*
La critica dei miracoli
Il destino dell'uomo
Conclusioni
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

La vita e l'opera

Di famiglia agiata, nasce a Mantova nel 1462. A ventidue anni si iscrive (1484) all'Università di Padova, dove frequenta le lezioni di metafisica del domenicano Francesco Securo da Nardò, le lezioni di medicina di Pietro Riccobonella e quelle di filosofia naturale di Pietro Trapolino, laureandosi come *Magister artium* nel 1487. Dal 1488 al 1496 è professore di filosofia nello stesso ateneo e ottiene la cattedra di *filosofia naturale* dopo la morte del suo maestro Nicoletto Vernia (1420-1499), massimo esponente dell'averroismo locale, di spirito laico e spregiudicato sino alla miscredenza.

A Padova pubblica il trattato *De maximo et minimo*, in polemica con le teorie di Guglielmo Heytesbury. Passa poi a Carpi (nel 1496) per insegnare logica alla corte di Alberto III Pio, principe di Carpi, seguendolo nel 1498 nel suo esilio a Ferrara e restandovi fino al 1499. Nel frattempo, nel 1497, sposa a Mantova Cornelia Dondi, dalla quale ha due figlie.

Morto Vernia, e succeduto a lui nel 1499, il Pomponazzi rimane poi vedovo nel 1507 e si risposa con Ludovica di Montagnana. Chiude lo studio di Padova nel 1509 e si trasferisce a Ferrara dove redige un commento al *De anima* aristotelico. Questo avviene in seguito all'occupazione di Padova nel giugno 1509 da parte della Lega di Cambrai nella guerra con la Repubblica veneziana. Quando Venezia rioccupa la città il mese dopo, le lezioni universitarie vengono sospese ed egli, con altri insegnanti, lascia la città trasferendosi, come si è visto, a Ferrara su invito di Alfonso I d'Este per insegnare nella locale università. Chiusa anche questa nel 1510, si trasferisce fino al 1511 a Mantova e dal 1512 all'università di Bologna. Nuovamente vedovo, si risposa con Adriana della Scrofa.

A Bologna scrive le opere maggiori, il *Tractatus de immortalitate animae*, il *De fato* e il *De incantationibus*, oltre a commenti delle opere di Aristotele, conservati grazie agli appunti dei suoi studenti.

Il *Tractatus de immortalitate animae*, del 1516, in cui sostiene che l'immortalità dell'anima non può essere dimostrata razionalmente, fece scandalo: attaccato da più parti, il libro è pubblicamente bruciato a Venezia. Denunciato dall'agostiniano Ambrogio Fiandino per eresia, la difesa del cardinale Pietro Bembo gli permette di evitare terribili conseguenze ma nel 1518 è condannato da papa Leone X a ritrattare le sue tesi. Pomponazzi non ritratta ma si difende con la sua *Apologia* del 1518 e con il *Defensorium adversus Augustinum Niphum* del 1519, una risposta al *De immortalitate animae libellus* di Agostino Nifo, in cui sostiene la distinzione tra verità di fede e verità di ragione, idea ripresa dal filosofo Roberto Ardigò.

Queste controversie gli impediscono di pubblicare due opere che aveva completato nel 1520: il *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus* e i *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, pubblicati postumi rispettivamente nel 1556 e 1557, con alcune modifiche, a Basilea, da Guglielmo Grataroli. Evita ogni problema teologico pubblicando nel 1521 il *De nutritione et augmentatione*, il *De partibus animalium* nel 1521 e il *De sensu* nel 1524.

Malato di calcoli renali, stende il proprio testamento nel 1524 e muore l'anno dopo. Secondo il suo allievo Antonio Brocardo egli si sarebbe suicidato.

Il *De immortalitate animae*

Per Aristotele l'anima è *l'atto* (entelechia) *primo di un corpo che ha la vita in potenza*, è la sostanza che realizza le funzioni vitali del corpo. Tre sono le funzioni dell'anima: **1**- la *vegetativa* per la quale gli esseri vegetali, animali e umani si nutrono e si riproducono; **2**- la *sensitiva* per la quale gli esseri animali e umani hanno sensazioni e immagini; la **3**- *intellettiva*, per la quale gli esseri umani comprendono.

L'intelletto è la capacità di giudicare le immagini fornite dai sensi. L'atto dell'intendere si identifica con l'oggetto intelligibile, cioè con la sostanza dell'oggetto, ossia con la verità.

Aristotele distingue l'*intelletto potenziale* o *possibile* o *passivo*, che è la capacità umana di intendere, dall'*intelletto attuale* o *attivo* o *agente*, che è la luce intellettuale. Quest'ultimo contiene in atto tutti gli intelligibili, e agisce sull'intelletto potenziale come - l'esempio è di Aristotele - la luce mostra, *mette in atto* i colori che al buio non sono visibili ma pure esistono e dunque sono in potenza: l'intelletto agente mette in

Aristotele nella *Scuola di Atene* di Raffaello

atto le verità che nell'intelletto potenziale sono soltanto in potenza. L'intelletto agente è *separato, non composto, impassibile, per sua essenza atto…separato, esso è solo quel che è realmente, e questo solo è immortale ed eterno*.

Che ne è dunque dell'anima? Nella *Metafisica* Aristotele dice solo che "Bisogna esaminare se la forma esista anche dopo la dissoluzione del composto; per alcune cose nulla lo impedisce, come, ad esempio nel caso dell'anima, ma non dell'anima nella sua interezza, bensì dell'intelletto, poiché è forse impossibile l'esistenza separata dell'anima intera".[1]

L'aristotelismo a Padova si era diviso in due correnti fondamentali, gli averroisti e gli alessandrini, seguaci questi delle interpretazioni aristoteliche di Alessandro di Afrodisia.

Averroè, secondo una concezione influenzata dal platonismo, sosteneva l'unicità e la trascendenza non solo dell'intelletto agente, ma anche dell'intelletto potenziale, che per lui non appartiene ai singoli uomini ma è unico e comune all'intera specie umana.
.

La dottrina di Alessandro mantiene l'unicità dell'intelletto agente, che egli fa coincidere con Dio, ma attribuisce a ciascun uomo un intelletto potenziale individuale, mortale insieme con il corpo.

Infine, va ricordato che per Tommaso d'Aquino nell'uomo è presente un'unica anima per sua natura (*simpliciter*) immortale, ma per un certo aspetto (*secundum quid*) mortale, in quanto anche legata alle funzioni più materiali dell'essere umano.

Tommaso d'Aquino ritratto dal Beato Angelico

Il *Trattato dell'immortalità dell'anima*, terminato il 24 settembre 1516 ed edito a Bologna il 6 novembre 1516, trae spunto da una discussione con il domenicano Girolamo Raguseo il quale, avendo il Pomponazzi sostenuto che la teoria di Tommaso sull'anima non si accorda con quella aristotelica, lo aveva pregato di provare le sue affermazioni mediante prove puramente razionali.

"Fecero bene gli antichi a porre l'uomo tra le cose eterne e quelle temporali, cosicché egli, né puramente eterno né semplicemente temporale, partecipa delle due nature e stando a metà fra loro, può vivere quella che vuole. Così, alcuni uomini sembrano dei perché, dominando il proprio essere vegetativo e sensitivo, sono quasi completamente razionali. Altri, sommersi nei sensi, sembrano bestie. Altri ancora, uomini nel vero senso della parola, vivono mediamente secondo la virtù, senza concedersi completamente né all'intelletto e né ai piaceri del corpo."[2]

L'uomo dunque, "è di natura non semplice ma molteplice, non determinata ma bifronte (*ancipitis*), media fra il mortale e l'immortale"[3] e questa medietà non è il provvisorio incontro di due nature, una corporea e l'altra spirituale, che si divideranno con la morte, ma è la dimostrazione della reale unità dell'uomo: "La natura procede per gradi: i vegetali hanno un poco di anima, gli animali hanno i sensi e una certa immaginazione…alcuni animali arrivano a costruirsi case e a organizzarsi civilmente tanto che molti uomini sembrano avere un'intelligenza molto inferiore alla loro…vi sono animali intermedi fra la pianta e la bestia, come la spugna…della scimmia non sai se sia uomo o bruto, analogamente l'anima intellettiva è media fra il temporale e l'eterno."[4]

Polemizza con Averroè che ha scisso dalla naturale unità umana il principio razionale da quello sensitivo e con Tommaso d'Aquino, rilevando che l'anima, essendo unica, non può avere due modi di intendere, uno dipendente e un altro indipendente dalle funzioni del corpo; la dipendenza dell'intelligenza dalla fantasia, che dipende a sua volta dai sensi, lega l'anima indissolubilmente al corpo e ne fa seguire lo stesso destino di morte. È capovolta la tesi fondamentale di Tommaso: per Pomponazzi l'anima è per sé mortale e *secundum quid*, in un certo senso, immortale, e non il contrario, perché "nobilissima fra le cose materiali e al confine con le immateriali, *profuma* di immortalità ma non in senso assoluto" (*aliquid immortalitatis odorat, sed non simpliciter*).[5]E ricorda che per Aristotele l'anima non è creata da Dio, "Un uomo infatti è generato da un uomo e anche dal sole".[6]

Riguardo al problema del rapporto fra ragione e fede, per Pomponazzi solo la fede, non le ragioni naturali, può affermare l'immortalità dell'anima e "coloro che camminano per le vie dei credenti sono fermi e saldi",[7] mentre per quanto attiene ai problemi etici che la mortalità dell'anima potrebbe suscitare, afferma che per comportarsi virtuosamente non è affatto necessario credere all'immortalità dell'anima e alle ricompense ultraterrene, perché la virtù è premio a sé stessa e chi afferma che l'anima è mortale salva il principio della virtù meglio di chi la considera immortale, perché la speranza di un premio e il terrore della pena provoca comportamenti servili contrari alla virtù.

Il *Tractatus* provocò clamore e polemiche alle quali rispose nel 1518, ribadendo le sue tesi con l'*Apologia*, dove nel primo libro risponde alle critiche amichevoli del suo allievo e futuro cardinale Gaspare Contarini e negli altri due al domenicano Vincenzo Colzade e all'agostiniano Ambrogio Fiandino. Nel 1519 replica con il *Defensorium adversus Agostinum Niphum* alle critiche di Agostino Nifo, professore di filosofia nell'università di Padova.

La critica dei miracoli

Nel 1520 il medico mantovano Ludovico Panizza avrebbe chiesto a Pomponazzi se possono esserci cause soprannaturali di eventi naturali, in contrasto con le affermazioni di Aristotele, e se si debba ammettere l'esistenza di demoni, come sostiene la Chiesa, anche per spiegare molti fenomeni che si sono verificati.

Per Pomponazzi "dobbiamo spiegare questi fenomeni con cause naturali, senza ricorrere ai demoni…è ridicolo lasciare l'evidenza per cercare quello che non è né evidente né credibile". D'altra parte, poiché l'intelletto percepisce dati sensibili, un puro spirito non potrebbe esercitare un'azione qualunque su qualcosa di materiale: gli spiriti non possono entrare in contatto con il nostro mondo; "in realtà vi sono uomini che, pur agendo per mezzo della scienza, hanno prodotto effetti che, mal compresi, li hanno fatti ritenere opera di santi o di maghi, com'è successo con Pietro d'Abano o con Cecco d'Ascoli…altri, ritenuti santi dal volgo che pensava avessero rapporti con gli angeli…erano magari dei mascalzoni…io credo che facessero tutto questo per ingannare il prossimo".

Ma, a parte casi di incomprensione o di malafede, è possibile che fenomeni mirabolanti abbiano la loro causa nell'influsso degli astri: "È assurdo che i corpi celesti, che reggono tutto l'universo…non possano produrre effetti che di per sé sono nulla considerando l'insieme dell'universo". Cause naturali, comunque, secondo la scienza del tempo: il determinismo astrologico governa anche le religioni: "al tempo degli idoli non c'era maggior vergogna della croce, nell'età successiva non c'è nulla di più venerato...ora si curano i languori con un segno di croce nel nome di Gesù, mentre un tempo ciò non accadeva perché non era giunta la Sua ora".

Ogni religione ha i suoi miracoli "quali quelli che si leggono e si ricordano nella legge di Cristo ed è logico, perché non ci possono essere profonde trasformazioni senza grandi miracoli. Ma non sono miracoli perché contrari all'ordine dei corpi celesti ma perché sono inconsueti e rarissimi".

Nessun fenomeno ha dunque cause non naturali: l'astrologo che abbia colto la natura delle forze celesti, può spiegare tanto le cause di fenomeni che sembrano soprannaturali che realizzare opere straordinarie che il popolino considererà miracolose solo perché incapace di individuarne la causa. L'ignoranza del volgo è del resto sfruttata da politici e da sacerdoti per tenerlo in soggezione, presentandosi ad esso come personaggi straordinari o addirittura inviati da Dio stesso.

Inoltre Pomponazzi sostiene la sua tesi conducendo un discorso di questo tipo:"se Dio ha creato l'universo ponendo su di esso leggi fisiche precise, sarebbe paradossale che egli stesso agisse contro queste leggi utilizzando eventi sovrannaturali come i miracoli". Per Pomponazzi appunto l'universo è controllato e determinato dall'agire degli astri e Dio agisce indirettamente muovendo questi ultimi; Pomponazzi sviluppa quindi una concezione dell'universo deterministica.

Il destino dell'uomo

Se tali sono le forze che governano il mondo, se anche i fenomeni soprannaturali hanno una spiegazione nell'esistenza di forze naturali così potenti, esiste ancora una libertà nelle scelte individuali dell'uomo? In Dio, conoscenza e causa delle cose coincidono e dunque egli è veramente libero; l'uomo si esprime invece in un mondo dove tutto è già determinato. Rifiutato il contingentismo di Alessandro di Afrodisia, che salva la libertà umana criticando gli stoici per i quali non esiste né contingenza né libertà umana, Pomponazzi è costretto dalla sua concezione strettamente deterministica, ove tutto è regolato da forze naturali superiori all'uomo, a propendere per l'impossibilità del libero arbitrio:"...l'argomento è per me difficilissimo. Gli stoici sfuggono facilmente alle difficoltà facendo dipendere da Dio l'atto di volontà. Per questo l'opinione stoica appare molto probabile".

Nel cristianesimo c'è maggiore difficoltà a risolvere il problema del libero arbitrio e della predestinazione: "Se Dio odia *ab aeterno* i peccatori e li condanna, è impossibile che non li odi e non li condanni; e questi, così odiati e reietti, è impossibile che non pecchino e non si perdano. Che rimane, allora, se non una somma crudeltà e ingiustizia divina, e odio e bestemmia contro Dio? E questa è una posizione molto peggiore di quella stoica. Gli stoici dicono infatti che Dio si comporta così perché la necessità e la natura lo impongono. Secondo il cristianesimo il fato dipende invece dalla cattiveria di Dio, che potrebbe fare diversamente ma non vuole, mentre secondo gli stoici Dio fa così perché non può fare altrimenti".

Conclusioni

Chiamato anche *Peretto* per la piccola statura, secondo Matteo Bandello (*Novelle*, III, 38) Pietro Pomponazzi "era un omicciolo molto piccolo, con un viso che nel vero aveva più del giudeo che del cristiano e vestiva anco ad una certa foggia che teneva più del rabbi che del filosofo, e andava sempre raso e toso; parlava anche in certo modo che parea un giudeo tedesco che volesse imparar a parlar italiano". Lo storico Paolo Giovio dirà che egli "esponeva Aristotele e Averroè con voce dolce e limpidissima; il suo discorso era preciso e pacato nella trattazione, mobile e concitato nella polemica; quando poi giungeva a definire e a trarre le conclusioni, era così grave e posato che gli studenti dai loro posti potevano annotarsi le spiegazioni".

Lo scrittore Matteo Bandello

Per nulla tenero con gli uomini di chiesa, "isti fratres truffaldini, domenichini, franceschini, vel diabolini" riassumeva il suo spirito ironico e motteggiante consigliando "alla filosofia credete fin dove vi detta la ragione, alla teologia credete quel che vogliono i teologi e i prelati con tutta la chiesa romana, perché altrimenti farete la fine delle castagne" ma fu serio e senza compromessi nelle sue convinzioni scrivendo nel *De fato* che "Prometeo è il filosofo che, nello sforzo di scoprire i segreti divini, è continuamente tormentato da pensieri affannosi, non ha sete, non ha fame, non dorme, non mangia, non spurga, deriso, dileggiato, insultato, perseguitato dagli inquisitori, ludibrio del volgo. Questo è il guadagno dei filosofi, questa la loro ricompensa". Epperò i filosofi sono per lui "come Dei terreni, tanto lontani dagli altri come gli uomini veri lo sono dalle figure dipinte" e lui sarebbe pronto, per amore della verità, anche a "ritrattare quel che ho detto. Chi dice che polemizzo per il gusto di contrastare, mente. In filosofia, chi vuol trovare la verità, dev'essere eretico".

Note

1. ^ Aristotele, *Metafisica*, XII, 1070a, 2-27.
2. ^ Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Capitolo I, 3-4.
3. ^ Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Capitolo I, 5.
4. ^ Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Capitolo IX.
5. ^ Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Capitolo IX, 20.
6. ^ Aristotele, *Fisica*, II, 194b 11-15; Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Capitolo VII.
7. ^ Pietro Pomponazzi, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Capitolo XV.

Bibliografia

Testi

- *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, trad. Innocenti, Firenze, La Nuova Italia, 1996.
- *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di Vittoria Perrone Compagni, Firenze, Olschki, 1999.
- *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione in cinque libri*, a cura di Vittoria Perrone Compagni, Torino, Aragno, 2004.
- *Tutti i trattati peripatetici*, a cura di F.P. Raimondi e J.M.G. Valverde, Milano, Bompiani, 2013.

Studi

- Giovanni Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, S. E. I., 1963.
- Bruno Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965.
- Nicola Badaloni, *Cultura e vita civile tra Riforma e Controriforma*, Bari, Laterza, 1973.
- Giancarlo Zannier, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del «De Incantationibus» di Pomponazzi*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.
- Eugenio Garin, *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Padova, Antenore, 1981.
- Paola Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, Milano, Il Saggiatore, 1991.
- Cuttini Elisa, *Unità e pluralità nella tradizione europea della filosofia pratica di Aristotele. Girolamo Savonarola, Pietro Pomponazzi e Filippo Melantone*, Soveria Mannelli (CZ),

Rubbettino, 2005.
- Ramberti Rita, *Il problema del libero arbitrio nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Firenze, Olschki, 2007.
- Marco Sgarbi, *Pietro Pomponazzi. Tra tradizione e dissenso*, Firenze, Olschki, 2010.
- Pasquale Vitale,*Un aristotelismo problematico: il «De fato» di Pietro Pomponazzi*, in *Aristotele si dice in tanti modi*, Rivista di filosofia «Lo sguardo»,ISSN 2036-6558, n°5, 2011, pp. 120–135.

Voci correlate

- Alfonso da Mantova

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Pietro Pomponazzi**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Pietro Pomponazzi**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Pietro Pomponazzi (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Pietro_Pomponazzi?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Pomponazzi, Pietro*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *POMPONAZZI, Pietro*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *Pomponazzi, Pietro (latinizz. Petrus Pomponatius)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Pomponazzi, Pietro (latinizz. Petrus Pomponatius)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Pomponazzi, Pièmbro*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Pietro Pomponazzi*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Pietro Pomponazzi*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- Vittoria Perrone Compagni, *POMPONAZZI, Pietro*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 84, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2015.
- (EN) *Pietro Pomponazzi*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Pietro Pomponazzi*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Pietro Pomponazzi*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Pietro Pomponazzi*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Pomponazzi, Pietro (latinizz. Petrus Pomponatius)*, in *Dizionario di filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- Vittoria Perrone Compagni, *Pomponazzi, Pietro*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero: Filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012.
- (EN) Craig Martin, *Pietro Pomponazzi*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 27113040 (https://viaf.org/viaf/27113040) · ISNI (EN) 0000 0001 0881 7208 (http://isni.org/isni/0000000108817208) · SBN TO0V091536 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/TO0V091536?core=autoriall) · BAV 495/76124 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_76124) · CERL cnp00396165 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00396165) · LCCN (EN) n50055009 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50055009) · GND (DE) 118595628 (https://d-nb.info/gnd/118595628) · BNE (ES) XX1402840 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1402840) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1402840) · BNF (FR) cb121975325 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb121975325) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb121975325) · J9U (EN, HE) 987007270291905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007270291905171) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50055009 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50055009)

Portale Biografie **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Pietro_Pomponazzi&oldid=137729478"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 5 feb 2024 alle 21:50.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Riforma protestante

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La **Riforma protestante**, o **Scisma protestante**, è stato un importante movimento religioso sorto all'interno del cristianesimo occidentale nell'Europa del XVI secolo che pose una sfida sia sul piano teologico che politico alla Chiesa cattolica e, in particolare, all'autorità papale sulla base di ciò che era percepito come errore, abuso e discrepanza rispetto all'ideale cristiano. La Riforma dette inizio al protestantesimo e causò una separazione (scisma) della Chiesa occidentale in Chiese riformate e in Chiesa cattolica romana; è considerata anche uno degli eventi che marcano nella storia europea la fine del Medioevo e l'inizio dell'età moderna.

Martin Lutero illustra le sue 95 tesi appena affisse a Wittenberg. È il 1517, l'inizio della Riforma protestante. Dipinto di Ferdinand Pauwels.

Sebbene solitamente si consideri la pubblicazione nel 1517 a Wittenberg delle 95 tesi da parte di Martin Lutero come l'inizio della Riforma, gli storici sottolineano come già da molto prima vi fossero stati movimenti riformistici all'interno della Chiesa. A causa delle sue tesi e del rifiuto di ritirarle, nel gennaio 1521 Lutero venne scomunicato da papa Leone X, mentre l'editto di Worms del maggio dello stesso 1521 – emesso dall'imperatore, Carlo V d'Asburgo – lo bandì dal Sacro Romano Impero, vietando, inoltre, a tutti i sudditi di propagare le sue idee.

Nonostante ciò, anche grazie alla sempre maggior disponibilità della stampa a caratteri mobili introdotta nel secolo precedente da Johannes Gutenberg, gli scritti teologici di Lutero ebbero una rapidissima diffusione in tutta la Germania e da lì in tutta Europa. Inoltre, grazie alla protezione offertagli dal principe elettore di Sassonia Federico il Saggio, Lutero poté salvarsi dalla cattura da parte delle autorità che lo avevano dichiarato fuorilegge. Il movimento vide sorgere al suo interno anche frange più radicali, che, discostandosi da Lutero, sfociarono in azioni contro l'autorità civile spesso represse nel sangue. Molti principi tedeschi abbracciarono il protestantesimo dando ad esso una connotazione politica di opposizione all'imperatore Carlo V, rimasto cattolico; ciò portò a diversi scontri culminati nella guerra di Smalcalda, cui seguì una tregua, seppur momentanea, con la pace di Augusta del 1555.

In breve tempo, il movimento iniziato in Germania si diversificò e salirono alla ribalta altri riformatori, come Martin Bucero, Ulrico Zwingli e Giovanni Calvino. In Inghilterra re Enrico VIII colse l'occasione per separare la Chiesa locale da Roma, dando vita alla Chiesa anglicana. La Francia fu teatro di una sanguinosa guerra tra protestanti e cattolici. In risposta alla Riforma, la Chiesa di Roma intraprese anch'essa una serie di azioni, conosciute come Controriforma, che scaturirono, in gran parte, dalle decisioni prese nel corso del concilio di Trento. Tuttavia gli effetti della Riforma si rivelarono dirompenti in tutti gli aspetti della vita europea del tempo, determinando «la rottura dell'unità del *corpus* cristiano millenario da cui scaturirà una nuova società del tutto nuova e pluralistica».[1]

Il termine "protestante" deriva dalla protesta dei principi e delle città libere luterane, quando alla dieta di Spira del 1529 l'imperatore Carlo V volle ribadire la condanna di Lutero.

Indice

Cause e origine delle Riforma
- Crisi della Chiesa cattolica tra Medioevo e Rinascimento
- Primi movimenti riformatori
- Contesto politico
  - Scenario europeo
  - Sacro Romano Impero
- Cause culturali e sociali
- Cause economiche

Varie "Riforme"

Riforma magistrale
- Martin Lutero e la Riforma in Germania
  - Sviluppo interiore di Lutero come riformatore
  - Critica di Lutero alle indulgenze
  - Processo per eresia contro Lutero e disputa di Lipsia
  - Sviluppo della teologia della Riforma (1520)
  - Condanna della Chiesa e dieta di Worms
  - Ripercussioni sociali
  - Formazione della Chiesa luterana
  - Dieta di Augusta (1530) e la Confessione augustana
  - Dalla Lega di Smalcalda alla pace di Augusta del 1555
- La Riforma di Ulrico Zwingli e Martin Bucer
- Giovanni Calvino e la Riforma di Ginevra

Riforma radicale

Riforma fuori dalla Germania
- Inghilterra: l'indipendenza dell'anglicanesimo
- Scozia
- Tolleranza nei Paesi Bassi
- Nell'Europa del Nord
- Italia
- Francia
  - Diffusione del protestantesimo
  - Periodo delle guerre di religione
- Spagna e Portogallo
- Austria e Europa orientale
- Paesi baltici

Conseguenze ed effetti della Riforma

Ruolo delle donne

Impatto sull'arte

Note
Esplicative
Bibliografiche
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Cause e origine delle Riforma

Crisi della Chiesa cattolica tra Medioevo e Rinascimento

Il Concilio di Costanza del 1414-1418; chiamato a ricomporre lo Scisma d'Occidente; durante lo svolgimento emerse l'esigenza di una riforma della Chiesa cattolica ma, nonostante il tentativo in tal senso, non si ebbero risultati significativi

L'età del Rinascimento, almeno dopo la morte di Paolo II nel 1471, costituisce uno dei periodi più oscuri per i vertici della gerarchia della Chiesa cattolica: allo splendore culturale e civile si contrapponeva la mancanza di un autentico spirito religioso. Se da un lato la Chiesa aveva accolto con favore lo sviluppo culturale e artistico del tempo, dall'altro non mancarono aspetti negativi. La curia romana viveva in un lusso fastoso; ogni cardinale aveva la sua corte, con palazzi e ville dentro e fuori dalle mura cittadine. Il nuovo tenore di vita esigeva spese cospicue, alle quali si faceva fronte sia con mezzi leciti, sia illeciti. Anche il papato era tutt'altro che estraneo a questo clima, tanto che molti dei pontefici rinascimentali si interessarono ad arricchire sé stessi e la propria famiglia attraverso un diffuso nepotismo, impegnandosi inoltre più negli intrighi politici e negli affari terreni che nella cura degli aspetti pastorali del proprio ufficio.[2][3][4]

La consuetudine dell'alto clero di accumulare i benefici ecclesiastici (con le rendite a essi connessi) era pratica comune, mentre il basso clero, spesso scarsamente istruito e senza alcuna preparazione specifica, contribuiva a fare della religione un insieme di pratiche più vicine alla superstizione che alla fede. La Chiesa si dimostrava così non in grado di rispondere adeguatamente alle ansie dei fedeli che, dal tempo della peste nera del XIV secolo, vivevano costantemente con il terrore della dannazione eterna. Tali paure erano all'origine di pratiche religiose che spesso sconfinavano nella superstizione e nella magia; l'affermazione del culto mariano, dei santi, delle reliquie, la frequente pratica di pellegrinaggi, lo svolgimento di processioni e, addirittura, i primi episodi di caccia alle streghe, ben testimoniano lo smarrimento del popolo cristiano europeo. La paura dell'inferno era mitigata dal ricorso sempre più popolare alla pratica delle indulgenze, ovvero alla concessione da parte della Chiesa di un condono della pena dovuta per i peccati. Questa pratica, tuttavia, aveva assunto nel tempo connotati degenerati ben lontani dall'idea originale di sincero pentimento, arrivando fino alla loro vendita dietro corrispettivo in denaro, una "fiscalizzazione" della religione.[5][6] La desacralizzazione degli aspetti religiosi, dovuta a una tale confusione tra spirituale e materiale, era aggravata

dall'oscurità dei testi sacri per la maggior parte dei fedeli; l'accesso alla Bibbia, proclamata esclusivamente durante le messe e in latino per una popolazione prevalentemente analfabeta, necessitava della mediazione di un clero a sua volta spesso ignorante, svuotandone il significato e la spiritualità.[7]

Già dal XIII secolo iniziava ad affermarsi tra i fedeli la consapevolezza dell'urgente necessità di una riforma che riportasse la Chiesa a una dimensione più spirituale che terrena. A partire dal secolo successivo, anche alcuni appartenenti ai vertici ecclesiastici colsero una tale necessità e ciò emerse chiaramente nei concili di Costanza e Basilea. Tuttavia, questi tentativi di rinnovamento non riuscirono mai a essere sufficientemente incisivi, rimanendo relegati a contesti marginali, con scarso seguito o teologicamente deboli. Una concreta azione riformistica venne intrapresa da papa Pio II nella metà del XV secolo, ma non trovò continuità tra i suoi successori. Fu, dunque, solo agli inizi del XVI secolo che queste correnti riformatrici poterono concretizzarsi in un'azione che cambiò radicalmente il cristianesimo occidentale, arrivando a rompere quell'unità che l'aveva contraddistinto dall'inizio.[8][9] Lo storico Lucien Febvre ha osservato che «nel Cinquecento era diffuso un desiderio di una nuova religiosità, lontana dalla superstizione del popolo e dalla aridità dei dottori scolastici, purificata da ogni ipocrisia, ansiosa di una certezza che assicurasse una autentica pace interna».[4][10]

Primi movimenti riformatori

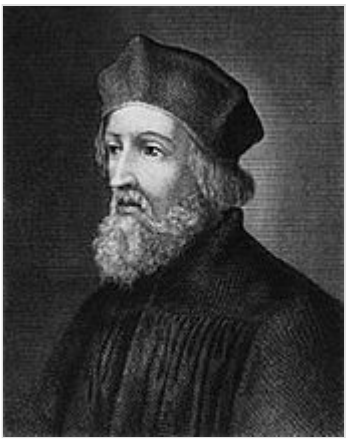
🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***John Wyclif*** *e* ***Jan Hus****.*

Già dal XII secolo alcuni teologi e predicatori avevano invocato una riforma della Chiesa cattolica. Tra questi i più importanti furono Pietro Valdo, fondatore dei poveri di Lione, l'accademico inglese John Wyclif e il predicatore boemo Jan Hus.[11]

Di formazione scolastica, John Wyclif fu un teologo che insegnò all'Università di Oxford, dove si distinse per la dura critica verso la Chiesa cattolica. I vertici ecclesiastici tentarono più volte senza successo di portarlo all'inquisizione come eretico, riuscendo tuttavia a farlo espellere dall'università. Ritiratosi come pastore in campagna, Wycilf relativizzò l'autorità della chiesa terrena, la sua gerarchia e i suoi sacramenti. Egli definì l'indulgenza un "pio inganno" (*pia fraus*), rifiutò la transustanziazione e insegnò che Cristo fosse presente in cielo e in modo spirituale nei doni eucaristici. Per Wyclif, la Bibbia era la legge di Dio, Cristo il suo messaggero, e i soli padri della chiesa potevano fungere da interpreti. Nel 1415 il Concilio di Costanza lo condannò postumo come eretico e i suoi resti mortali furono riesumati e bruciati. Le sue idee sopravvissero in Inghilterra nel movimento dei lollardi. Nel XVI secolo il puritanesimo farà riferimento a Wyclif come «stella mattutina della Riforma».[12][13]

Jan Hus entrò in contatto con le idee di Wyclif all'Università di Praga, dove studiò teologia diventandone professore. Criticando apertamente l'avidità e la secolarizzazione del clero, perorò inoltre una riforma della Chiesa basata sulla Bibbia e non riconobbe nel Papa la massima autorità in materia di fede. La sua critica incontrò una vasta approvazione tra la popolazione, suscitando grande allarme nella Chiesa. Così, nel 1408 fu rimosso dall'incarico e scomunicato tre anni più tardi. Hus continuò, tuttavia, a lavorare come predicatore itinerante e redasse una dottrina in cui proponeva una Chiesa come comunità non gerarchica. Nel 1414 venne convocato al Concilio di Costanza, dove avrebbe dovuto revocare le sue dichiarazioni. Contrariamente alla promessa di salvacondotto del re Sigismondo del Lussemburgo, finì condannato al rogo

come eretico l'anno successivo. Dalla sua predicazione emersero numerose correnti, dette hussite. Dal 1419 al 1436 si verificarono scontri tra questi gruppi e il re di Boemia conosciuti storicamente con il nome di crociata hussita.[14][15]


Il teologo Jan Hus

Contesto politico

Anche la situazione politica europea svolse un ruolo decisivo per l'irrompere della Riforma. L'autorità universale del papa, proclamata da Gregorio VII fin dal 1075, era in crisi di fronte all'affermarsi di diversi centri di potere temporale. Durante lo Scisma d'Occidente, i principi avevano ricevuto grandi concessioni affinché si schierassero a favore dell'obbedienza al papa di Roma o Avignone, e ciò li aveva rafforzati e aveva favorito la tendenza alla formazione di chiese nazionali indipendenti da Roma. La progressiva trasformazione del feudalesimo verso lo Stato assoluto stava irrimediabilmente compromettendo il potere del papato sui sovrani europei.[16]

La Riforma ebbe inizio in Germania, nel cuore del Sacro Romano Impero, per poi diffondersi in tutta Europa seppur in diverse forme e con esiti differenti. Il contesto politico e i rapporti tra le varie entità che lo componevano fu determinante in tal senso.

Scenario europeo

L'Europa negli anni dell'inizio della Riforma protestante

Agli inizi del XVI secolo lo scenario politico europeo era caratterizzato, in primo luogo, dal contrasto tra il Sacro Romano Impero, guidato dagli Asburgo, e il Regno di Francia.[17] Tra il 1521 e il 1544, l'imperatore Carlo V e il re francese Francesco I combatterono ben tre guerre, intervallate da brevi interruzioni, per la supremazia nell'Italia settentrionale e il controllo delle terre ereditarie della Borgogna, rivendicate da entrambi. A quel tempo, l'impero asburgico di Carlo comprendeva gran parte dell'Europa centrale, la Spagna (con l'Italia meridionale) e alcune colonie spagnole nel Nuovo Mondo; la Francia si trovava quindi circondata da due territori asburgici. Carlo V sperava di collegare l'Impero tedesco con la Spagna annettendo la Francia meridionale, un obiettivo questo che Francesco era intenzionato a impedire a tutti i costi. Anche i pontefici che si susseguirono al soglio romano temevano che gli Asburgo potessero acquisire troppa potenza e, pertanto, talvolta si allearono con il re di Francia.[18][19]

Inoltre, vi era la costante minaccia dei turchi ottomani nell'Europa sudorientale. Nel 1526, guidati da Solimano il Magnifico, gli osmanici avevano sconfitto gli ungheresi nella battaglia di Mohács, arrivando tre anni più tardi ad assediare Vienna. Per fronteggiarli l'imperatore si era più volte trovato ad avere bisogno del sostegno dei principi in termini di risorse economiche e militari, circostanza che lo indebolì ulteriormente.[20][21]

Sacro Romano Impero

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Sacro Romano Impero***.

Ritratto di Carlo V a cavallo di Tiziano. Carlo fu imperatore negli anni della Riforma protestante

Il Sacro Romano Impero era un organismo complesso, retto dall'imperatore che doveva regnare con il consenso dei principi e dei feudatari; non era uno Stato centralizzato come il Regno d'Inghilterra o quello di Francia. La religione era un importante elemento in questo equilibrio precario, che poneva l'Impero in relazione con il papato, con le altre monarchie europee e con la minaccia ottomana alle frontiere sud-orientali. L'imperatore era eletto da sette principi elettori (l'arcivescovo di Magonza, l'arcivescovo di Treviri, l'arcivescovo di Colonia, il re di Boemia, il conte palatino del Reno, il duca di Sassonia e il margravio del Brandeburgo), ma doveva garantire loro la conservazione dei loro diritti territoriali come stabilito nella *capitulatio*. Il più alto organo legislativo dell'Impero era rappresentato dalle diete, assemblee dei più alti dignitari dell'Impero e convocate dall'imperatore.[22] L'imperatore non poteva approvare le leggi da solo, in quanto aveva bisogno dell'approvazione della Dieta in cui avevano diritto di voto i principi elettori, la nobiltà e le città libere; è in virtù di tale sistema che si parla di "dualismo tra imperatore e feudi imperiali". Inoltre, nei primi anni dopo la pubblicazioni delle 95 tesi di Lutero, l'imperatore Carlo V fu poco presente in Germania, poiché impegnato nelle guerre contro la Francia e contro gli ottomani, non potendo quindi occuparsi a sufficienza della politica interna. Tutto ciò fu un fattore determinante per la diffusione della Riforma. A causa della mancanza di una forte autorità centrale, il destino delle idee riformate venne deciso a livello territoriale, portando a una frammentazione confessionale dell'Impero nonostante i tentativi dell'imperatore di evitarla. Infine, non vi è dubbio che l'adesione di un principe alla Riforma si doveva spesso al suo interesse personale di emanciparsi dall'autorità dell'imperatore e del papa.[23][24]

Cause culturali e sociali

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Umanesimo***.

L'umanista Erasmo da Rotterdam ritratto da Holbein il Giovane

Le trasformazioni culturali in atto nella società del tempo contribuirono in modo sostanziale alla Riforma. La filosofia cristiana medievale, la Scolastica, stava attraversando una crisi che accentuava il distacco tra il popolo e la curia. I teologi del XV secolo si perdevano in dispute finalizzate più a esibire la propria finezza di pensiero che a esprimere un'autentica volontà di ricerca intellettuale e spirituale.[25] Più dinamico fu l'ambiente culturale dell'umanesimo, il quale «inflisse un colpo decisivo al monopolio culturale della Chiesa con conseguenze fondamentali per la Riforma». Gli umanisti proponevano un approccio anti-dogmatico, storicizzante, razionalista in cui l'uomo e la sua ragione erano poste al centro. Tra i protagonisti della rivoluzione umanista spiccano filosofi come Erasmo da Rotterdam e Willibald Pirckheimer. Erasmo insegnava che le pratiche esteriori di devozione e le cerimonie religiose non bastavano a garantire la salvezza se non sostenute dall'intima convinzione del fedele.[26]

La veloce circolazione delle idee umanistiche, favorita dalla recente invenzione della stampa a caratteri mobili, fu senza dubbio fondamentale per creare il substrato ideologico su cui crebbe l'idea riformistica; la stessa stampa fu poi determinante

perché tali idee potessero diffondersi rapidamente. L'attività filologica intrapresa dagli umanisti portò alla traduzione delle Sacre Scritture e delle opere dei padri della Chiesa facendo riscoprire e apprezzare i caratteri della Chiesa delle origini.[27][28]

Cause economiche

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Capitalismo rinascimentale nordeuropeo***.

In Germania, il XVI secolo fu segnato da profondi processi di trasformazione sociale in parte dovuti al crescere dell'importanza delle città. In queste ultime si era formata una classe borghese con una notevole forza finanziaria attraverso il commercio, dando luogo a quello che molti identificano come l'esordio del capitalismo rinascimentale. I cittadini più ricchi, come i banchieri Fugger di Augusta, spesso superavano con la loro potenza economica la nobiltà rurale, che traeva i propri guadagni dall'agricoltura. I contadini costituivano la maggioranza della popolazione e spesso vivevano a un livello di economia di sussistenza soffrendo tasse, lavori obbligatori e servitù della gleba. Ad aggravare la situazione, il costante afflusso di metalli preziosi dalle colonie americane aveva fatto scendere il valore del denaro per via dell'inflazione, compromettendo drammaticamente il potere d'acquisto della popolazione.[29] Inoltre, il numero degli abitanti era cresciuto: si stima che tra il 1500 e il 1600 la popolazione dell'Impero tedesco aumentò da 12 a 15 milioni,[30] con conseguente aumento del prezzo del cibo e decrescita dei salari. Questa situazione, socialmente ed economicamente precaria, portò a ripetute rivolte che culminarono nella guerra dei contadini tedeschi nel 1525. Un tale scenario può essere considerato tra le cause della Riforma: l'economista e filosofo del XIX secolo Friedrich Engels identificò negli eventi futuri la manifestazione dell'insofferenza dei contadini e delle tensioni sociali del tempo.[10]

Varie "Riforme"

Il movimento riformista non fu unico, bensì articolato in molteplici correnti che la storiografia tradizionale tende a raggruppare in due diverse categorie: magistrale e radicale. Con "Riforma magistrale" si intende il percorso iniziato da Lutero e poi proseguito con varie declinazioni da altri teologi, ma sempre legato alle autorità secolari in contrapposizione alla "Riforma radicale" (così chiamata dallo svizzero Heinrich Bullinger) propugnata dalle correnti più estreme del movimento.[31]

Riforma magistrale

Martin Lutero e la Riforma in Germania

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Martin Lutero***.

A fronte di tutto ciò, è innegabile che l'inizio della Riforma non fu un evento casuale ma il concretizzarsi di una situazione che da tempo si era venuta a formare da molteplice cause; lo storico Giacomo Martina afferma che «Lutero non determinò il sorgere della rivolta, ma ne affettò il momento e vi gettò il peso della sua forte personalità accrescendone l'efficacia».[32] La «protesta luterana accelererà i processi di trasformazione profondi delle realtà degli Stati della Chiesa dell'economia della società e della cultura in generale che mutarono il volto dell'Europa».[33]

Sviluppo interiore di Lutero come riformatore

Nato il 10 novembre 1483, Martin Lutero entrò nell'ordine degli eremiti agostiniani come monaco nel 1505 dopo essersi formato in materie giuridiche presso l'Università di Erfurt, un ambiente fortemente influenzato dalle teorie di Guglielmo di Occam.[34] Dal 1512 insegnò etica, dogmatica ed esegesi all'Università di Wittenberg dove il suo superiore, Johann von Staupitz, aveva stimolato la formazione di una "comunità di lettura" di cui oltre a Lutero avevano fatto parte, tra gli altri, Andrea Carlostadio, Johannes Lang e Justus Jonas.

Ritratto di Lutero

Come Lutero stesso scriverà più tardi, la sua vita in quegli anni era tormentata dalla consapevolezza della propria peccaminosità e dalla paura del giudizio divino. Il concetto di "giustizia divina" lo turbava, perché egli non riusciva ad amare un Dio giusto e arrabbiato. Fu lo studio delle lettere di San Paolo a fargli elaborare una nuova comprensione della giustizia, ora da lui intesa come «*passiva*» in quanto non esercitata da Dio sugli uomini, ma donata da Dio agli uomini. In particolare, tra il 1515 e il 1517, dopo aver riflettuto su di un passo della Lettera ai Romani,[N 1] sviluppò una teoria in cui asseriva che per la salvezza dell'anima non era necessario conseguire particolari meriti, ma era sufficiente abbandonarsi all'azione salvifica di Dio: bastava credere per sapersi e sentirsi salvato.[35][36]

Su queste basi, Lutero proseguì a elaborare ulteriori teorie, successivamente riassunte nelle cinque sola: *Sola Scriptura*, *Sola Fide*, *Sola gratia*, *Solus Christus*, *Soli Deo Gloria*. Tali formule allontanavano il pensiero di Lutero dalla dottrina della Chiesa: in sostanza, il riformatore tedesco svalutava il significato della Chiesa come istituzione temporale, negava la necessità di un clero che facesse da intermediario tra i fedeli e le Sacre Scritture, rifiutava i sacramenti con l'eccezione del battesimo e dell'eucaristia. Per quanto riguarda l'eucaristia, Lutero non accettava la dottrina della transustanziazione, ovvero l'idea della trasformazione della sostanza del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo, proponendo quella che i polemisti cattolici chiamavano "consustanziazione" (termine mai utilizzato da Lutero), secondo la quale il pane e il vino al tempo stesso mantengono la loro natura fisica e divengono anche sostanza del corpo e del sangue del Cristo.[37]

Critica di Lutero alle indulgenze

Lo stesso argomento in dettaglio: ***95 tesi****.*

Le 95 tesi di Martin Lutero

L'occasione per rendere pubbliche le sue teorie giunse per Lutero nel 1516, a seguito della predicazione nella provincia di Magdeburgo di Johann Tetzel. Quest'ultimo aveva ricevuto dall'arcivescovo di Magonza Alberto di Hohenzollern l'incarico di vendere nelle sue diocesi l'indulgenza bandita da papa Leone X per finanziare il rifacimento della basilica di San Pietro. Scandalizzato da ciò, Lutero redasse 95 tesi che fece circolare tra i teologi al fine di suscitare un dibattito.[N 2] In queste, non solo criticò la vendita delle indulgenze ma espresse i suoi dubbi anche sulla simonia, sul suffragio dei defunti nel purgatorio, sull'intercessione e sul culto dei santi e delle loro immagini, ossia su gran parte dei punti centrali dell'ecclesiologia medievale. Per Lutero, le indulgenze portavano il fedele a ritenersi erroneamente sicuro della salvezza, la quale invece poteva risultare solo dal pentimento interiore che apriva al perdono divino,

senza bisogno dell'intermediazione sacramentale. Lutero, inoltre, affermava il principio della *sola scriptura*, secondo cui solo nella Bibbia si trovava la regola ultima della fede e della pratica del cristiano, esautorando così il ruolo degli ecclesiastici.[38][39]

Molto probabilmente con la pubblicazione delle tesi Lutero voleva, come consuetudine, solamente stimolare un dibattito all'interno della cerchia dei teologi, ma le tesi vennero tradotte in tedesco e, grazie alla stampa, si diffusero rapidamente per tutta l'Europa riscontrando un grande successo; «la scintilla della Riforma protestante era scoccata: perché scoppiasse l'incendio, altri eventi dovevano verificarsi».[40] Nel marzo 1518 Lutero pubblicò il "Sermone sulle indulgenze e la grazia", nel quale, ormai consapevole dell'impatto delle proprie idee, si rivolgeva a un pubblico più vasto.[41][42] Il 26 aprile dello stesso anno, nella disputa di Heidelberg, Lutero estese la propria critica dalle indulgenze alla teologia scolastica, affermando che il libero arbitrio esiste solo di nome e non realmente (*res de solo titulo*).[43] Tra i partecipanti alla disputa di Heidelberg vi furono alcuni giovani teologi che in seguito saranno i maggiori esponenti della Riforma: Martin Bucer, Johann Brenz, Erhard Schnepf e Martin Frecht.[41][44]

Processo per eresia contro Lutero e disputa di Lipsia

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Disputa di Lipsia***.

Rappresentazione della disputa di Lipsia

Informata delle tesi di Lutero, la Curia romana ordinò dapprima un'istruttoria nei suoi confronti, nel corso della quale Silvestro Mazzolini da Prierio scrisse una perizia non pervenutaci, ma il cui contenuto è desumibile dal suo opuscolo *De potestate papae dialogus*. In quell'occasione, in ossequio alla tradizione domenicana risalente a Juan de Torquemada, da Prierio difese la gerarchia ecclesiastica e il primato del papa, considerati fondamentali, ritenendo la critica mossa da Lutero verso la figura del pontefice inaccettabile e tale da qualificare la dottrina luterana come ereticale.[45] Fu così formalmente aperto il procedimento contro Lutero, il quale il 7 agosto 1518 ricevette la convocazione a Roma. Grazie a un appello al principe Federico il Saggio, suo protettore, Lutero riuscì a far trasferire il caso da Roma alla dieta di Augusta, in Germania, dove il teologo tedesco fu interrogato dal 12 al 14 ottobre 1518 dal cardinale Caetano.[46] Il riformatore rifiutò di ritrattare la sua condanna delle indulgenze e l'affermazione che solo la fede conferisce efficacia ai sacramenti, e l'interrogatorio si trasformò in una concitata discussione con il cardinale;[47][48] Lutero dichiarò di non avere deliberatamente insegnato nulla contro le Sacre Scritture, i padri della Chiesa e le decretali, e di sottostare su questo al giudizio dei dotti delle università nordeuropee, negando implicitamente l'autorità del papa.[47][49][50] Temendo che il legato pontificio ordinasse il suo arresto, tra il 20 e il 21 ottobre Lutero fuggì a cavallo nel cuore della notte.[51]

Il processo contro Lutero rallentò a seguito della morte dell'imperatore Massimiliano I d'Asburgo, avvenuta il 12 gennaio 1519. Per la successione si proposero l'Asburgo Carlo I di Spagna e Francesco I di Francia; il papato e l'elettore Federico il Saggio si schierarono, senza successo, con il re di Francia e tale interesse in comune portò alla sospensione del processo. Ciò agevolò la popolarità di Lutero che si diffuse ben oltre la Sassonia.[52] La tregua formale non durò che qualche mese, giacché nelle università e altrove si tennero dibattiti e confronti. Il più noto fu la disputa di Lipsia che ebbe un ruolo fondamentale nella circolazione delle idee riformate. La *disputatio* vide contrapposti il teologo cattolico Johannes Eck e i principali capi del movimento della Riforma: Lutero, Andrea Carlostadio e Filippo Melantone. I temi principali riguardarono il potere del pontefice romano e l'autorità della Chiesa in materia di dottrina, il libero arbitrio dell'uomo di

fronte alla Grazia e le indulgenze. Lutero affermò che il potere del Papa era subordinato a quello del concilio dei vescovi (conciliarismo).[53] Tuttavia, l'ammissione da parte di Lutero di condividere alcuni punti della dottrina hussita fornì al papato una giustificazione per la sua condanna, dato che cento anni prima il Concilio di Costanza aveva giudicato tali proposizioni hussite come eretiche.[54]

Sviluppo della teologia della Riforma (1520)

De captivitate Babylonica ecclesiae, frontespizio del 1520

Nonostante la condanna da parte di Roma, l'anno 1520 fu il culmine della produttività letteraria di Lutero. I tre cosiddetti "Scritti principali della Riforma", composti in quell'anno e relativi al tema della libertà, rappresentano "le chiavi di volta della Riforma protestante".[55][56][57] Dopo l'elezione di Carlo V a imperatore, il processo a Roma era ripreso e Lutero attendeva la condanna come eretico. In questo contesto, scrisse un'opera di grande successo intitolata *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*. In questo scritto invitò le autorità secolari a prendersi cura della riforma della Chiesa in considerazione dell'incapacità della Chiesa di rigenerarsi da sola. Presentò anche un programma di riforma sociopolitica che prevedeva l'istituzione di scuole pubbliche, il sostegno ai poveri e l'abolizione del celibato ecclesiastico e dello Stato pontificio.[58] Nella sua opera formulò anche la dottrina del sacerdozio universale di tutti i battezzati, con la quale intendeva superare la tradizionale distinzione tra ecclesiastici e laici.[58] Lutero respinse, inoltre, l'affermazione secondo cui solo il magistero papale fosse autorizzato a interpretare le sacre scritture in modo vincolante.[59][60]

Con l'opera *De captivitate Babylonica ecclesiae* (*La cattività babilonese della chiesa*), redatta in latino e quindi destinata a un pubblico accademico, Lutero propose una riorganizzazione della dottrina tardomedievale dei sacramenti. Riferendosi alla Scrittura, ridusse da sette a due il numero dei sacramenti definiti dal Concilio di Lione II del 1274, circoscrivendoli ai soli battesimo ed eucaristia. Assegnò il pentimento al sacramento fondamentale del battesimo.[57][61][62]

Sulla libertà di un cristiano, frontespizio, prima edizione tedesca del 1520

Nel terzo e ultimo saggio del 1520, *Sulla libertà di un cristiano*, il teologo di Wittenberg si occupò della libertà evangelica. Scritto in modo da renderne facile la comprensione e con un linguaggio ricco di metafore, si rivolse a un pubblico cittadino esperto nella lettura, tuttavia al di fuori della cerchia degli studiosi. In questo trattato, Lutero affermò che, grazie alla virtù della fede, la vita cristiana diveniva essenzialmente libera poiché «le opere, ininfluenti sul destino ultraterreno, erano completamente gratuite». Non venivano tuttavia escluse le azioni di carità e penitenza, che divenivano il modo per esprimere la scelta di seguire la generosità del Cristo, secondo la massima «le opere buone non fanno un uomo buono, ma l'uomo buono fa opere buone».[63][64]

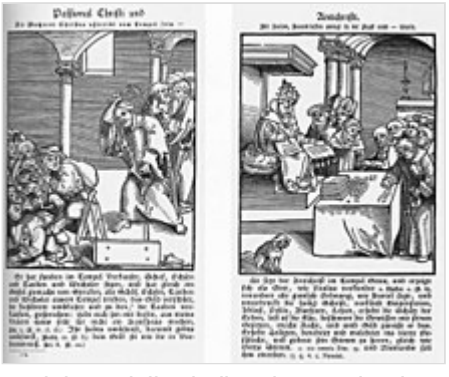
Condanna della Chiesa e dieta di Worms

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Dieta di Worms (1521)*** *e* ***Martin Lutero a Worms****.*

Lutero alla dieta di Worms

Finito il processo intentato contro Lutero, il 15 luglio 1520 papa Leone X emise la bolla pontificia *Exsurge Domine*, con la quale gli venne intimato di ritrattare le sue tesi entro sessanta giorni, pena la scomunica.[65] Come risposta il 10 ottobre dello stesso anno, a Wittenberg, vennero bruciati pubblicamente su iniziativa di Johannes Agricola alcuni libri di teologia cattolica e in particolare di diritto canonico; lo stesso Lutero partecipò al rogo gettando nelle fiamme la lettera con la condanna pontificia.[66][67] La scomunica del teologo riformatore era quindi scontata e venne ufficializzata il 3 gennaio 1521 con la bolla *Decet Romanum Pontificem*. Secondo la legge imperiale, chiunque fosse scomunicato incorreva anche nel bando da parte delle autorità civili; tuttavia, il diretto sovrano di Lutero, l'elettore di Sassonia Federico il Saggio, aveva già ottenuto nell'ottobre 1520 l'impegno da parte dell'imperatore Carlo V di non procedere contro Lutero senza che fosse stato primo interrogato nel corso di una dieta imperiale.[68][69]

Così, Lutero si mise in viaggio verso Worms per essere ascoltato nella dieta in svolgimento; durante il tragitto venne accompagnato da dimostrazioni di sostegno da parte del popolo. Indubbiamente, la dieta non aveva il potere di decidere se le posizioni di Lutero fossero eretiche o meno e Carlo V non voleva mettersi contro la sensibilità popolare o contro i suoi principi per evitare un'insurrezione come quella accaduta da poco in Spagna, ovvero la rivolta dei comuneros.[70] Risultava quindi possibile «verificare i dati fondamentali della condanna solo in una certa misura, ovvero se Lutero avesse effettivamente detto ciò di cui era accusato e, ancora una volta, se fosse disposto a ritrattare».[71] Giunto davanti all'assemblea imperiale, a Lutero venne concesso un giorno di tempo per riflettere, passato il quale ammise di essere l'autore dei suoi scritti, giustificando i contenuti avversi al papa con i tormenti patiti dalla «gloriosa nazione tedesca» abusata da Roma.[72] Lutero, inoltre, rifiutò ancora una volta di ritrattare le proprie tesi a meno che qualcuno non avesse potuto confutarle in base a quanto espresso esclusivamente nelle Sacre Scritture (il principio di *sola scriptura*).[73][N 3] Il 30 aprile 1521 Lutero lasciò Worms come fuorilegge sottoposto a bando imperiale. Poiché l'imperatore gli aveva promesso un salvacondotto perché si potesse presentare senza timori alla dieta, gli furono concessi 21 giorni per mettersi in salvo. Durante il suo ritorno verso Wittenberg, l'elettore di Sassonia organizzò un finto rapimento di Lutero al fine di farlo condurre al sicuro nel castello di Wartburg.[74][75]


Incisione della dodicesima antitesi del *Passional Christi und Antichristi*

Durante il suo soggiorno a Wartburg, Lutero si dedicò intensamente al lavoro producendo diverse opere, la più importante delle quali fu la traduzione del Nuovo Testamento dall'originale testo greco quando le versioni contemporanee si basavano sulla *Vulgata* scritta in latino nel IV secolo. Per questa traduzione, Lutero ricorse a un linguaggio popolare e comprensibile che, non solo rimase per lungo tempo il riferimento per le edizioni della Bibbia in lingua tedesca, ma ebbe anche un'influenza significativa sullo sviluppo del tedesco scritto.[76] Nello stesso tempo, scrive *Passional Christi und Antichristi* in cui l'autore pone in antitesi Cristo con il papa, indicato quest'ultimo come l'anticristo. Il *pamphlet*, arricchito da 26 illustrazioni corredate da incisive didascalie, lo aiutò a diventare molto popolare tra il popolo. L'utilizzo di messaggi semplici e di disegni ispirati dalla religiosità e dalla cultura popolari fu uno dei vettori dell'ampia diffusione delle idee

luterane. Esempi tipici di queste immagini furono la rappresentazione degli ecclesiastici con le fattezze di animali, il papa nelle vesti dell'anticristo, Lutero illuminato dallo Spirito Santo o l'allegoria di una Germania vista come Ercole contro la Chiesa.[77]

Mentre Lutero lavorava a Wartburg, a Wittenberg la Riforma iniziò ad assumere connotati sempre più radicali: all'interno del monastero iniziò un'ondata di rinunce ai voti che lo mise in grave difficoltà, e le prediche dei teologi sfociarono nell'iconoclastia e nella rivolta contro le autorità civili dei cavalieri e dei contadini.[78][79]

Ripercussioni sociali

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Rivolta dei cavalieri*** *e* ***Guerra dei contadini tedeschi****.*

La proposta di Lutero si diffuse in tutti gli strati sociali e molti vi trovarono la risposta ai problemi da cui erano afflitti. La Riforma non rispose solo a bisogni di natura religiosa, ma intercettò anche le tensioni politiche dell'epoca e le aspirazioni a una trasformazione dell'Impero.[79] Nell'autunno del 1522 un gruppo di cavalieri tedeschi protestanti, guidati da Franz von Sickingen, si ribellò contro l'Impero cattolico in risposta alla loro condizione di costante declino. La ribellione venne stroncata già nel maggio del 1523, ma servì a ispirare la successiva, e più sanguinosa, guerra dei contadini tedeschi che scoppiò nel 1524.[80]

Il conflitto trovò ragioni etiche, teoriche e teologiche nella riforma protestante, le cui critiche ai privilegi e alla corruzione della Chiesa cattolica sfidarono l'ordine costituito, sia in ambito religioso che politico. Esso rifletté altresì un radicato malcontento dello strato più povero della società costituito dai lavoratori della terra, i quali sostenevano tutti i restanti strati della società non solo attraverso la tassazione diretta, ma anche con la produzione agricola e l'allevamento del bestiame. Nonostante questo contributo, erano privi di potere politico quando non ridotti allo stato servile. I contadini trovarono nella Sacra Scrittura la legittimazione del loro movimento e formularono le proprie rivendicazioni politiche e sociali - tra cui l'abolizione della servitù, la riduzione delle imposte, la libertà di cacciare e pescare - nei *Dodici articoli* (1525) dei contadini dell'Alta Svevia, il principale manifesto programmatico della rivolta.[81][82] I contadini trovarono pieno sostegno in Thomas Müntzer (che pagò con la vita tale scelta), ma non in Lutero, che scrisse il libello *Contro le bande dei contadini che assassinano e rubano*. Molto probabilmente Lutero intervenne a sfavore dei rivoltosi, giustificandone anche la repressione nel sangue, perché preoccupato di perdere l'indispensabile sostegno delle autorità civili nel caso in cui il movimento riformato avesse intrapreso la strada della rivoluzione dell'ordine sociale.[83]

Per legittimare le autorità civili nell'uso della forza per mantenere la pace e l'ordine, nonostante il comandamento biblico dell'amore, Lutero formulò la dottrina dei due regni, secondo la quale ogni cristiano vive in due "regni", quello terreno, in cui si applica la "legge della spada", e quello spirituale, in cui si applica la parola divina.[84]

Formazione della Chiesa luterana

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Luteranesimo****.*

Placate le rivolte radicali, Lutero iniziò l'organizzazione della Chiesa riformata. Tale processo avvenne sotto la direzione del principe Giovanni di Sassonia, che volle creare una Chiesa nazionale, verticistica e dalla rigida identità dottrinale. Molti riformatori criticarono la politicizzazione della Riforma e la perdita della libertà religiosa auspicata, senza peraltro riuscire a influire sui disegni del principe, che vedeva nella

Riforma la possibilità di emanciparsi dagli ingenti tributi dovuti a Roma e dal controllo dell'Imperatore. La tolleranza religiosa non venne concessa nemmeno agli ebrei, che spesso finirono espulsi; più mite fu la posizione presa nei riguardi dell'Islam, comunque considerato una religione erronea e peccaminosa.[85]

Per la nuova Chiesa che andava a profilarsi ci si preoccupò di riorganizzare il sistema delle rendite ecclesiastiche, finalizzate totalmente al sostegno dei pastori, al mantenimento degli edifici religiosi e alla sussistenza dei poveri. La liturgia fu incentrata sulla predicazione della Bibbia, inderogabilmente in lingua tedesca, e sulla celebrazione eucaristica, mentre largo spazio veniva dato alla musica e in particolare agli inni di cui lo stesso Lutero fu spesso autore. Il matrimonio, di cui venne abolito il carattere di sacramento, assunse una maggior importanza in quanto considerato una colonna imprescindibile dell'ordine sociale. In quest'ottica anche il celibato ecclesiastico scomparve, mentre il divorzio venne reso possibile ma di fatto raramente concesso.[86] Lutero dette molta importanza al catechismo ed egli stesso scrisse un "Grande catechismo" dedicato agli adulti e un "Piccolo catechismo" per i bambini; l'opera ebbe ampia diffusione. Tuttavia, la Chiesa luterana non riuscì a consolidarsi sino alla metà del Cinquecento, a causa della persistenza di mentalità e tradizioni cattoliche e degli aspri conflitti sia con l'Imperatore sia all'interno del movimento riformatore.[87]

Dieta di Augusta (1530) e la Confessione augustana

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Confessione augustana***.

Il sacco di Roma del 1527, dipinto di Johannes Lingelbach

Tra il 1520 e il 1530 i principi tedeschi sostenitori della Riforma luterana aumentarono costantemente di numero, mentre i loro rapporti con l'imperatore si alternarono tra periodi di compromesso, soprattutto quando Carlo V aveva bisogno di loro nelle guerre contro gli ottomani o contro Francesco I di Francia, e periodi di violenti scontri. In ogni caso, l'Imperatore non accettò mai passivamente la diffusione della Riforma, in quanto ciò frustrava la sua aspirazione a un impero cattolico universale. L'instabile situazione che affliggeva la società europea divisa tra protestanti e cattolici si manifestò nel tragico sacco di Roma del 1527 compiuto dai Lanzichenecchi, truppe tedesche mercenarie di fede e di sentimenti antipapali, al soldo dell'Imperatore ma in quel momento senza una vera guida. Il sacco, oltre a essere stato una calamità per la città, rappresentò una vera umiliazione per la Chiesa cattolica impegnata a contrastare il luteranesimo.[88][89]

Mentre i teologi affinavano le questioni dottrinali, nel Sacro Romano Impero la Riforma assunse un connotato sempre più politico. Un tentativo di compromesso venne effettuato alla Dieta di Spira del 1526, quando si permise ai principi che lo volevano di abbracciare il luteranesimo. Tuttavia, nella Dieta del 1529 l'imperatore Carlo V vietò ogni ulteriore novità: gli Stati luterani potevano dunque rimanere tali, mentre gli altri dovevano restare fedeli al cattolicesimo. Nella stessa occasione, Carlo V volle ribadire anche l'editto della Dieta di Worms del 1521 con cui Lutero era stato condannato come eretico, suscitando le proteste dei principi elettori luterani (protesta di Spira) da cui derivò il termine "protestante".[90][89]

Tuttavia, negli anni successivi, l'imperatore Carlo V si trovò nuovamente in conflitto contro la Francia di Francesco I in quella che è passata alla storia come guerra della Lega di Cognac. Gli eventi bellici distolsero Carlo dai tentativi di repressione del protestantesimo, ma quando nel 1529 ebbe concluso la pace di Cambrai, l'Imperatore poté nuovamente occuparsi di sradicare l'eresia luterana. Così, l'anno successivo fu convocata per il 2 giugno una nuova dieta ad Augusta nel tentativo di sedare le tensioni religiose crescenti e

Il re Francesco I di Francia, la conflittualità con Carlo V favorì lo sviluppo della Riforma in Germania

ottenere la sottomissione dei principi del Sacro Romano Impero passati alla riforma luterana. Poiché Lutero, da fuorilegge, non poteva prendere parte ai negoziati, Filippo Melantone fu delegato dell'elettore di Sassonia a presenziare.[91] Qui, Melantone, insieme a Joachim Camerarius e a Gregor Brück presentò ai principi la *Confessione augustana*, la prima esposizione ufficiale dei principi del protestantesimo che tutt'oggi è considerata uno dei testi base delle chiese protestanti e, in particolare, del luteranesimo.[92] I contenuti del testo sono certamente più moderati rispetto alla predicazione di Lutero, probabilmente a causa del tentativo di raggiungere un compromesso con l'Imperatore e con i principi cattolici, sottolineando le affinità piuttosto che le divergenze con la dottrina di Roma: l'opera di Melantone può essere considerata il «massimo tentativo di compromesso tra Roma e Wittemberg».[89]

La Dieta di Augusta del 1530

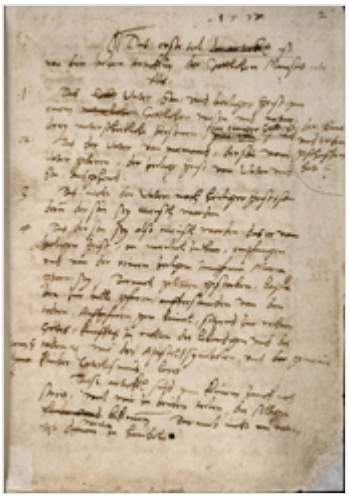
Nonostante i tentativi di Melantone di rendere la *Confessione augustana* più conciliante, questa fu comunque respinta dai teologi cattolici con la *Confutatio pontificia* del 3 agosto, con la conseguente bocciatura da parte della dieta, dove i principi cattolici erano in maggioranza. Altre due confessioni vennero pure presentate e respinte dall'imperatore, la *Confessione Tetrapolitana*, scritta da Martino Bucero e Volfango Capitone, e la *Fidei Ratio*, presentata come una confessione personale di Zwingli. A novembre Carlo dichiarò fallite le trattative religiose, confermò l'editto di Worms e pretese dai principi la restituzione dei beni ecclesiastici sottratti alla Chiesa cattolica.[93][94]

Dalla Lega di Smalcalda alla pace di Augusta del 1555

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Lega di Smalcalda*** *e* ***Pace di Augusta****.*

Dopo la sua esposizione di Augusta, Melantone assunse il ruolo di principale teologo di Wittenberg, il che gli permise una maggiore indipendenza da Lutero.[95] Egli fece in modo che gli Articoli di Smalcalda, una sintesi di dottrina luterana scritta da Lutero nel dicembre 1536, non arrivassero alla dieta dell'anno successivo perché convito che la formulazione proposta sarebbe risultata inaccettabile per i rappresentanti delle città imperiali dell'Alta Germania. La confessione di fede definitiva dei riformatori rimase quindi la Confessione Augustana, ampliata fino a comprendere un trattato sul potere e sul primato del papato, e un trattato sulla giurisdizione dei vescovi; testi che Melantone scrisse nel febbraio 1537.[96]

Nel 1545 papa Paolo III aprì ufficialmente un concilio a Trento, da tempo auspicato come rimedio ai mali che affliggevano la Chiesa e come possibile occasione di una riconciliazione con i protestanti. Tuttavia, fin dalle prime sessioni fu chiaro che questo obiettivo fosse irrealizzabile. Martin Lutero morì il 18 febbraio 1546, lasciando un vuoto di potere al vertice del movimento protestante. Nell'estate del 1546 ebbe inizio la guerra di Smalcalda tra l'omonima lega, che univa i principi protestanti, e l'Impero. Il breve conflitto si concluse con una catastrofica sconfitta dei protestanti nella battaglia di Mühlberg del 24 aprile 1547.[97]



Biblioteca dell'Università di Heidelberg, articoli di Smalcalda scritti da Lutero, Cod. Pal. germ. 423 - Wittenberg, 1536.

Nel frattempo il Principato Elettorale di Sassonia, il cuore della Riforma di Wittenberg, era passato a Maurizio I, che da un lato si rifiutò di accettare l'Interim di Augusta proclamato dall'Imperatore per mettere fine agli scontri, ma dall'altro si pose il problema di raggiungere un compromesso con i cattolici. A tale fine, Maurizio promosse le redazione, ad opera di Melantone e di altri teologi, della formula nota come Interim di Lipsia (22 dicembre 1548), incentrata sulla distinzione tra dottrine fondamentali del protestantesimo, come la dottrina della giustificazione per fede, e questioni dottrinali "indifferenti" (*adiaphora*) ai fini della salvezza, perché relative ad elementi del culto o dell'organizzazione ecclesiastica non obbligatori né vietati dalle Sacre Scritture. Secondo Melantone e i suoi seguaci, i cosiddetti "filippisti" o adiaforisti, sulle questioni indifferenti per la salvezza poteva esserci il dialogo e la ricerca di un compromesso con i cattolici; a questa posizione moderata si contrapponevano Mattia Flacio Illirico e i suoi seguaci, i cosiddetti "flaciani" o gnesioluterani.[98][99]

Nonostante la vittoria militare sui protestanti e i vari tentativi di ricomposizione, fu chiaro che la frattura all'interno della cristianità occidentale fosse oramai insanabile. Così nel 1555 si arrivò alla pace di Augusta, che sancì ufficialmente la divisione di fatto dell'Impero tra cattolici e protestanti. In particolare, il trattato provvedeva la formula del *Cuius regio, eius religio* ovvero l'obbligo del suddito di conformarsi alla confessione del principe del suo Stato, fosse essa protestante o cattolica. Di fatto non venne mai permessa una libertà di religione e un pluriconfessionalismo, con il risultato che se il sovrano cambiava confessione anche i sudditi dovevano cambiarla o emigrare, in quanto altrimenti avrebbero potuto mettere in pericolo la stabilità dell'ordine sociale. Rare eccezioni vennero concesse per alcune città libere in cui fu consentito il biconfessionalismo.[100]

La Riforma di Ulrico Zwingli e Martin Bucer

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Ulrico Zwingli*** *e* ***Martin Bucer****.*

In Svizzera e Germania meridionale le Chiese riformate seguirono un percorso quasi parallelo a quelle luterane, ma con aspetti peculiari che portarono a comporre un mosaico composito di realtà diverse tra loro; nonostante ciò, tutte affondano le loro radici nell'attività riformatrice di Ulrico Zwingli e Martin Bucer. Questi, a differenza di Lutero, non cercarono una Riforma della sola Chiesa ma di tutta la società. Infine, questi operarono in un contesto politico fatto di libere città, di fatto autonome dal Sacro Romano Impero e di conseguenza prive della forte presenza di quei principi tedeschi che, a vantaggio o a svantaggio, influirono così tanto sul luteranesimo.[101]

Ulrico Zwingli, ritratto di Hans Asper, Zwingli fu uno dei fondatori delle Chiese riformate svizzere

Ulrico Zwingli iniziò la sua azione a Zurigo intorno al 1522 con lo scopo, come Lutero, di riformare la Chiesa e non di rifondarla; la disamina dello svizzero si differenziava dal teologo di Wittenberg per la sua accentuata critica verso gli abusi della società del tempo e una forte influenza proveniente dell'umanesimo. A seguito di una disputa tenutasi il 29 gennaio

1523 tra Zwingli e il vicario generale della diocesi di Costanza, il consiglio cittadino di Zurigo determinò vincitore il primo dandogli il potere di riformare la città, cosa che portò a compimento nel 1525. La sua opera, incentrata sulla Bibbia, portò all'abolizione della messa cattolica, alla rimozione delle immagini ritraenti la Madonna e i Santi e alla proibizione del loro culto. Ancora, si incentivò la predicazione in lingua volgare basata solo sulle Scritture, si abbandonò l'obbligo di celibato ecclesiastico e molti monasteri furono soppressi. Per Zwingli la presenza di Cristo nell'eucaristia era solamente simbolica e rappresentava solamente una commemorazione del sacrificio di Gesù Cristo. Infine, la sua riforma, diffusasi in molte altre città svizzere e della Germania meridionale, fu caratterizzata anche da profondi connotati moralizzatori della società del tempo.[102][103] Alla morte di Zwingli la guida della Chiesa riformata zurighese passò a Heinrich Bullinger, il quale la orientò verso una linea equilibrata e di compromesso con le altre correnti riformiste. Contribuì personalmente all'elaborazione delle *Confessiones Helveticae* che divennero le confessioni di fede delle Chiese riformate svizzere.[104]

Stabilitosi nel 1523 a Strasburgo, Martin Bucer proseguì sul solco della predicazione di Johann Geiler von Kaysersberg arricchendola con la sua solida formazione teologica e umanistica diventando una delle "anime del movimento riformatore". La sua opera si concretizzò in un'ampia riforma sociale basata su un forte rigorismo morale, in ambito sia pubblico sia nei rapporti privati come quelli matrimoniali. In città la messa nella forma cattolica continuò a essere celebrata fino al 20 febbraio 1529, sia pur in volgare e con un rito più semplice in cui veniva dato ampio spazio al canto. Bucer intrattenne proficui e cordiali rapporti con gli altri riformatori svizzeri e salisburghesi, malgrado insorsero dei contrasti con i luterani con l'eccezione di Melantone, con cui condivideva la formazione sulle opere di Erasmo da Rotterdam.[105][106]

Giovanni Calvino e la Riforma di Ginevra

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Giovanni Calvino*** *e* ***Calvinismo****.*

Giovanni Calvino

Completati gli studi di giurisprudenza, nel 1536 Giovanni Calvino pubblicò a Basilea la sua opera più celebre *Institutio christianae religionis* già completata l'anno precedente. A questa edizione in futuro ne seguirono altre riviste e ampliate, fino a divenire un fondamentale trattato sistematico della teologia protestante di grande influenza nel mondo occidentale. Nello stesso anno si spostò a Ginevra dove, insieme a Guillaume Farel, iniziò a riformare la Chiesa locale lacerata dalla complessa situazione politica in cui versava la città. A novembre il Consiglio cittadino approvò la Confessione di fede presentata da Calvino, il quale venne poi nominato predicatore e pastore della città. Il regolamento della nuova Chiesa che andava a profilarsi prevedeva, tra le varie cose: la celebrazione mensile della "Cena del Signore", l'ascolto dei sermoni, il canto dei salmi, l'obbligo dell'istruzione religiosa dei giovani e l'istituzione di un tribunale ecclesiastico autorizzato a comminare la scomunica a chi tenesse un comportamento immorale o indisciplinato. L'anno successivo vennero eletti nuovi sindaci, decisamente ostili alle novità che Calvino e Farel volevano introdurre. L'impossibilità di giungere a un accordo provocò, il 23 aprile 1538, l'espulsione dei due riformatori da Ginevra. Calvino riparò a Strasburgo, dove ebbe modo di conoscere e apprezzare le idee di Bucero.[107]

Richiamato a Ginevra per aiutare a porre fine a un conflitto interno che metteva in pericolo la città, nel 1541 venne nominato pastore su richiesta delle autorità cittadine e questa volta fu libero di mettere in pratica realmente le sue idee riformistiche. Calvino diede alla Chiesa locale un nuovo assetto, dividendone i fedeli

in quattro gruppi: pastori, dottori, anziani e diaconi; inoltre, istituì un concistoro formato da pastori e anziani che si riuniva a cadenza settimanale per assicurarsi il rigido rispetto dell'ortodossia e della moralità tra i cittadini.[108][109][110][111]

Sotto la sua guida, la Chiesa di Ginevra assunse caratteri piuttosto radicali basati su una rigida disciplina. Ai cittadini si imposero diversi obblighi, tra cui quello di sottoscrivere la confessione di fede proposta da Calvino, di presenziare ad almeno le quattro "Cene del Signore" annuali e soprattutto di rispettare una condotta morale irreprensibile, pena la condanna, il bando o addirittura la messa a morte nei casi più gravi. Così a Ginevra vennero vietati i balli, il gioco dei dadi, la previsione del futuro, condotte sessuali libertine, comportamenti inadeguati tenuti durante le funzioni religiose e l'utilizzo di abiti giudicati troppo lussuosi o licenziosi. I conventi furono trasformati in ospizi e vennero aboliti il culto dei santi e delle reliquie.[112]

La teologia di Calvino non fu particolarmente originale, preferendo un'opera di riorganizzazione e armonizzazione delle idee riformiste precedenti dedicandosi molto anche all'esegesi biblica, di cui è considerato uno dei maggiori esponenti del tempo. Per lui i testi sacri non dovevano essere interpretati in senso letterale, bensì con la finalità di arrivare a conoscere la volontà di Dio, in quanto questi sono il mezzo con cui egli comunica con l'uomo. Mediò tra il concetto della consustanziazione proposto da Lutero con quella del semplice simbolismo di Zwigli asserendo che «il pane e il vino sono strumenti attraverso i quali entriamo in comunione con la sostanza di Cristo partecipando realmente ai benefici del Dio incarnato». Riguardo alla rilevanza delle opere, secondo Calvino, seguendo la dottrina della predestinazione, queste non contribuiscono alla salvezza dell'uomo ma sono necessarie per conferire gloria a Dio e rispettare la sua volontà. Per il riformatore ginevrino infine, a differenza di Lutero, la Chiesa possedeva la prerogativa di imporre alla società civile la sua moralità, la sua struttura e le sue leggi.[113][114][115] Nella sua predicazione, Calvino indirizzò a Roma pesanti accuse per le quali a sua volta venne accusato di essere «il padre di tutte le eresie» mentre i suoi libri venivano messi all'indice da parte dei cattolici. Non mancò nemmeno di scagliarsi contro le altre fedi senza risparmiare nemmeno gli anabattisti, i libertini e i nicodemiti.[116]

Delle posizioni talvolta estreme assunte da Calvino abbiamo due chiari esempi. Il primo riguarda la netta e intransigente posizione assunta dal teologo nel caso di Francesco Spiera, che condannò dopo un attento studio delle fonti bibliche affermando che il nicodemismo fosse un grave peccato e che fosse assolutamente da preferirgli l'eventuale martirio e l'esilio.[117] Il secondo è relativo al suo pieno coinvolgimento nell'esecuzione come eretico di Michele Serveto in cui, secondo lo storico Roland Bainton, «si dimostrò un uomo del Medioevo con una visione monolitica della verità e dell'autorità da imporre a tutti i membri dell'unitario *Corpus Christianorum*».[118]

Nonostante il duro regime imposto da Calvino, Ginevra divenne una delle capitali del protestantesimo dopo essere divenuta rifugio di molti perseguitati di tutta Europa, attratti dalla possibilità di crearsi qui una nuova esistenza. Tra il 1542 e il 1550 la città vide la sua popolazione quasi raddoppiare.[119] Da qui poi molti si spostarono contribuendo a diffondere il modello calvinista in gran parte del continente. Calvino morì il 27 maggio 1564 e Teodoro di Beza gli successe alla guida della Chiesa ginevrina che, grazie a lui, raggiunse una chiara definizione teologica basata sul predestinazionismo. Nel 1562, con la seconda confessione elvetica la chiesa calvinista aveva assorbito la chiesa zwingliana ma non riuscì mai a realizzarsi in una struttura centralizzata a causa della politica di autonomia perseguita dai cantoni svizzeri.[120][121]

Riforma radicale

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Riforma radicale****.*

Lo scenario della Riforma fu una vera e propria «fucina di idee» e, sull'onda delle tesi luterane, andarono ad affermarsi alcuni movimenti radicali che, per la loro intransigenza ed estremismo, finirono per allontanarsi dalla linea dei primi riformatori.[122] Il loro scopo non era tanto una semplice riforma della società cristiana del tempo, ma tendenzialmente auspicavano un ritorno al modello di vita descritto dal Vangelo sul piano morale, sociale e anche economico. Per i radicali la necessità di un rinnovamento totale era ben più importante degli aspetti meramente dottrinali delle correnti magistrali. Tali posizioni assunsero nella pratica declinazioni assai diverse facendo nascere una moltitudine di sette, conventicole, gruppi dal pensiero eterogeneo che a fatica possono essere raggruppati in alcuni movimenti più definiti; al loro interno convivevano comunque diverse linee di pensiero.[123] Già verso la fine del 1521 a Wittenberg, alcuni luterani, come Andrea Carlostadio, Zwingli e Melantone, dettero vita a una Riforma dai caratteri più estremi arrivando a cambiare la forma della messa, a distribuire l'eucaristia nelle due specie, e a predicare teorie iconoclaste. I violenti scontri che seguirono obbligarono lo stesso Lutero a fare immediato ritorno in città dal soggiorno presso il castello di Wartburg per richiamare all'ordine e alla pace. Carlostadio fu tra i seguaci di Lutero quello che più da lui si distaccò abbracciando posizioni maggiormente radicali, come la proibizione della musica e dell'arte in chiesa, l'accettazione del matrimonio per il clero, il respingimento del battesimo dei bambini e, forse più importante, la negazione della presenza reale di Cristo nell'Eucaristia.[124]

Andrea Carlostadio, riformatore inizialmente seguace di Lutero ma poi distaccatosi per seguire posizioni più radicali

Il pastore protestante Thomas Müntzer, rivoluzionario molto attento agli aspetti sociali della Riforma, fu un capo dei ribelli nella guerra dei contadini tedeschi

Nicolas Storch, un tessitore di Zwickau, aveva iniziato a predicare a seguito di presunte visioni, secondo le quali egli sarebbe stato destinato a combattere la corruzione della Chiesa cattolica raccogliendo un gruppo di seguaci, noti poi come "Profeti di Zwickau". Essi sostenevano la comunione dei beni, la cura dei poveri, l'espropriazione dei monasteri e delle abbazie e, all'occorrenza, la resistenza allo strapotere dei principi; inoltre, rifiutavano il battesimo dei bambini.

Le idee di Storch ebbero una grande influenza sul sacerdote Thomas Müntzer che in seguito si dedicherà a un'intensa attività di propaganda. Inizialmente, Müntzer fu un ammiratore anche di Lutero, ma poi se ne distaccò in quanto giudicava il riformatore agostiniano troppo debole nei confronti dei principi e distante dai bisogni del popolo; contestava inoltre la teoria della giustificazione luterana, che accusava di distogliere gli uomini dall'obbedire ai comandamenti di Dio. Quando nel 1524 scoppiò la rivolta dei contadini, Müntzer si schierò subito dalla parte dei rivoltosi, mentre Lutero condannò l'insurrezione asserendo che «nessuna giustificazione legittimava la rivolta contro l'autorità costituita» e invitando pubblicamente con un opuscolo i principi a soffocare nel sangue la sommossa. Questa evoluzione di Lutero è sintomo di uno smarrimento del riformatore tedesco: di fronte all'anarchia e al caos che si stavano diffondendo in Germania, era assolutamente necessario trovare un principio su cui fondare ordine e stabilità; avendo eliminato il papa e la gerarchia, non restava che lo Stato che potesse dare appoggio alla nuova chiesa fondata da Lutero. La dura repressione che ne seguì portò alla condanna a morte di Müntzer nel 1525.[122][125][126][127]

Gran parte delle idee dei profeti di Zwickau vennero assorbite dagli anabattisti, sorti in Svizzera nel 1525 tra alcuni gruppi di teologi in contrasto con Ulrico Zwingli. Il nome, coniato dai loro nemici (tra essi si chiamavano "Fratelli in Cristo"), derivava dal rifiuto del battesimo dei neonati, un battesimo ricevuto per volontà altrui e per interposta persona.[N 4] Inoltre, contestavano la transustanziazione, accettavano la poligamia, consideravano il servizio militare e la proprietà privata in contrasto con il messaggio evangelico. Tali connotati sovversivi e radicali causarono al movimento pesanti persecuzioni da parte delle autorità civili e religiose. Fu grazie al riformatore Menno Simons che gli anabattisti olandesi poterono sopravvivere ai tentativi di soppressione; egli li riorganizzò nella Chiesa mennonita, una comunità che si differenziava dagli anabattisti per seguire il principio di non violenza e resistenza passiva, cosa che le permise di godere di una certa tolleranza.[128][129][130] In Moravia dagli anabattisti ebbero origine gli Hutteriti, dal nome del predicatore itinerante Jakob Hutter arso vivo a Innsbruck nel 1536. Come alcune comunità anabattiste, anche quelle hutterite si basarono sul principio della comunanza dei beni, ma questo non venne imposto, ma adottato su basi volontarie da tutti i membri.[131]

Correnti riformate radicali, sebbene eterogenee al loro interno, furono lo spiritualismo e l'antitrinitarismo. Gli spiritualisti intendevano vivere la religione come un «percorso di rigenerazione personale indipendente da istituzioni, cerimonie e dottrine ecclesiastiche», che ritenevano essere irrilevanti ai fini del raggiungimento della Salvezza. Il movimento ebbe una diffusione a lungo raggio comprendendo Francia, Germania, Inghilterra, Italia e Paesi Bassi; tra i suoi esponenti vi furono Andrea Carlostadio, Martin Borrhaus, Kaspar Schwenckfeld, Sebastian Franck, Valentin Weigel.[132] La volontà di ritornare alle origini del cristianesimo comportò il rifiuto del dogma della Trinità, considerato un'elaborazione artificiosa posteriore elaborata al soltanto al concilio di Nicea del 326 per motivi in parte politici. Gli antitrinitaristi destarono molte preoccupazioni tra i cattolici, in quanto minavano uno dei capisaldi della dottrina. Nonostante i tentativi per soffocarli, essi trovarono terreno fertile nei Paesi dell'Europa orientale in cui vi era una sostanziale libertà di religione. Cracovia ne divenne la loro capitale e in breve tempo ottennero una pari dignità nei confronti delle altre confessioni cristiane. In Polonia arrivarono ad una sostanziale unitarietà con il movimento dei Sociniani, ma al loro interno continuarono ad essere presenti diverse visioni sulla natura di Cristo.[133]

Riforma fuori dalla Germania

Inghilterra: l'indipendenza dell'anglicanesimo

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Scisma anglicano***, ***Enrico VIII d'Inghilterra*** *ed* ***Elisabetta I d'Inghilterra***.

In Inghilterra la rottura con Roma del 1534 non fu dovuta solo alle passioni e alle iniziative di Enrico VIII. Si trattò infatti dell'ultimo atto di un lungo processo, in corso dalla fine del Trecento, che da un lato vedeva aumentare sempre più l'ostilità contro il clero e la gerarchia corrotta, dall'altro tendeva alla costituzione di una Chiesa autonoma dal papa.[134][135]

La causa scatenante fu comunque il rifiuto del papa Clemente VII di concedere a Enrico la nullità del matrimonio con Caterina d'Aragona, figlia del cattolicissimo re di Spagna e zia dell'imperatore Carlo V. Il diniego portò il re inglese dapprima a farsi proclamare nel 1531 capo della chiesa inglese e, tre anni più tardi, con l'*Atto di Supremazia*, ad attribuire al sovrano i diritti su essa che prima spettavano al papa di Roma. Di fatto, con l'esclusione del primato del pontefice, tutto il resto dell'antica fede venne mantenuto. Il popolo e la gerarchia inglese accettarono senza troppe obiezioni le decisioni del sovrano, il quale decise

anche la soppressione dei monasteri inglesi e la confisca dei beni ecclesiastici per redistribuirli ai nobili e borghesi inglesi. Tuttavia, alcuni critici come il filosofo e cancelliere Tommaso Moro e l'arcivescovo di Londra John Fisher pagarono con la vita la loro opposizione a Enrico. Alla morte del re, la chiesa inglese era sostanzialmente ancora cattolica: era sì in atto uno scisma, ma la fede era ancora quella tradizionale.[136][137]

Hans Holbein, *Ritratto di Enrico VIII d'Inghilterra*

Maria I Tudor, detta "la sanguinaria", ritratta da Anthonis Mor. Sotto il suo regno si tentò, senza successo, di ripristinare il cattolicesimo in Inghilterra

Fu con il figlio e successore di Enrico, Edoardo VI, che vennero introdotte profonde modifiche religiose accogliendo idee luterane e calviniste, cosicché dallo scisma si passò all'eresia. Nel 1549 venne pubblicato un nuovo rituale liturgico, il *Book of Common Prayer*, di stampo protestante, e nel 1553 una professione di fede di tendenze calviniste circa la dottrina eucaristica.[138] Con il regno di Maria I, figlia di Enrico VIII sempre rimasta fedele al cattolicesimo, si assistette a un tentativo di restaurazione dell'antica fede a cui contribuì il cardinale Reginald Pole. Nonostante gli sforzi, Maria non riuscì a guadagnarsi il favore popolare, cui pose rimedio con la condanna a morte di decine di oppositori, guadagnandosi presso i protestanti il soprannome di "Maria la sanguinaria". Il tentativo di ripristino del cattolicesimo terminò con la sua morte avvenuta nel 1558.[139]

Le succedette la sorellastra Elisabetta I (1558-1603), nemica del Papato e della Spagna e favorevole a un'Inghilterra libera e indipendente da autorità esterne di qualsiasi tipo. Nel 1559 venne promulgata la legge che riconosceva la regina "supremo governatore della Chiesa d'Inghilterra" e che impose agli ecclesiastici un giuramento di fedeltà. Fino al 1570 i cattolici inglesi godettero di una certa tolleranza ma il 25 febbraio di quell'anno, papa Pio V scomunicò e depose la regina con la bolla *Regnans in Excelsis*, in forza della concezione medievale del potere della Santa Sede sui sovrani. In quegli anni iniziarono le persecuzioni dei cattolici irlandesi, mentre l'atteggiamento della regina verso i numerosissimi cattolici inglesi fu più sfumato ed essenzialmente tollerante. Solo dopo il 1610, sia per il clima di reciproco odio religioso, sia per il sedimentarsi nella coscienza collettiva della guerra con la Spagna come di una guerra con i "papisti" iniziò una vera discriminazione aperta verso i gruppi cattolici, che oltretutto erano sempre più minoritari. Ad ogni modo, la "vera" riforma inglese fu soprattutto relativa ai dibattiti iniziati nel Seicento, dapprima tra arminiani e puritani, poi, durante anche le guerre civili, tra decine di confessioni differenti, e tutte ugualmente ostili alla Chiesa cattolica.[140][141] Nonostante la ferma politica religiosa di Elisabetta l'Irlanda rimase a maggioranza cattolica, così come non rinnegò il proprio credo parte della piccola nobiltà inglese.[142]

Scozia

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***John Knox*** *e* ***Riforma scozzese****.*

Sebbene agli inizi del XVI secolo la Scozia fosse un paese fortemente cattolico, già da tempo parte della popolazione più istruita aveva manifestato un disagio verso la dottrina tradizionale, ricercando invece un'esperienza religiosa maggiormente spirituale e personale. Quando la Riforma scoppiò in Germania, però,

pochi scozzesi vi aderirono con la volontà di rompere completamente con Roma. Le cose cambiarono quando nel 1531 Enrico VIII d'Inghilterra aveva dato vita alla Riforma inglese. Inizialmente re Giacomo V di Scozia aveva risposto ambiguamente alla diffusione del protestantesimo nel suo paese, convinto di poter così trattare con il papa in una posizione di favore, ma quando le idee riformistiche iniziarono a dilagare intraprese energici sforzi per combatterle.[143] Nel 1547 il teologo John Knox, esponente della chiesa riformata scozzese, venne catturato insieme ad alcuni ribelli presso il castello di St. Andrews e portato in Francia. Dopo il suo rilascio avvenuto due anni più tardi, si trasferì in Inghilterra, dove fu dapprima parroco a Berwick-upon-Tweed, poi a Newcastle-upon-Tyne e infine cappellano alla corte di Edoardo VI, dove partecipò all'elaborazione della seconda edizione del *Book of Common Prayer* rifiutando successivamente di ottenere cariche ecclesiastiche di maggior rilevanza.[144]

John Knox

La salita al trono di Inghilterra della cattolica Maria I nel 1553 costrinse Knox, come molti altri protestanti, a fuggire nell'Europa continentale (esuli mariani). Egli trovò rifugio dapprima a Dieppe, quindi a Zurigo, Ginevra e Francoforte sul Meno dove si occupò di predicare a favore della comunità inglese di rifugiati. Tuttavia i conflitti sorti in seno a questa comunità portarono all'espulsione di Knox, che dovette riparare nel 1555 nuovamente a Ginevra dove poté osservare come fosse stata lì soppressa l'opposizione critica a Calvino. Knox rimase impressionato da tali imposizioni politiche e da come l'ordine fosse stato stabilito in seguito, definendola la «più perfetta scuola di Cristo sulla terra fin dai tempi degli apostoli».[145] Divenne in quel contesto pastore della comunità inglese di rifugiati di Ginevra, plasmando la sua teologia su quella di Calvino. Nel maggio 1559 fece ritorno in Scozia e venne eletto parroco della cattedrale di Sant'Egidio, a Edimburgo. Qui fu uno dei maggiori avversari dell'instabile regno della reggente Maria di Guisa e lavorò alacremente per costruire un'organizzazione protestante in Scozia. Con la confessione di fede scozzese del 1560, di cui Knox fu uno degli autori principali, il Parlamento scozzese introdusse la Riforma nel paese.[144]

Tolleranza nei Paesi Bassi

Fin dai primi tempi, la Riforma ebbe una forte penetrazione nei Paesi Bassi e in particolare il calvinismo, divenuto maggioritario nel nord della regione. Il luteranesimo rimase invece più presente nelle zone confinanti con la Germania. Anche l'anabattismo trovò un buon riscontro, soprattutto grazie all'azione del riformatore Menno Simons.[146] Rimanevano cattoliche le zone più a sud, mentre minoranze ebraiche, armene e greche erano presenti nelle città portuali.[147] A tale variegata situazione, l'imperatore Filippo II di Spagna rispose con una politica accentratrice e assolutista che mirava anche all'imposizione del cattolicesimo come unica religione tollerata. L'intervento di Filippo, tuttavia, fu fallimentare e anzi contribuì a creare un'identità nazionale innescando nel 1566 la cosiddetta rivolta dei pezzenti (poi evolutasi nella guerra degli ottant'anni) che culminò in una ondata iconoclasta conosciuta come *beeldenstorm*. Focalizzata sull'ottenimento dell'autonomia e della libertà religiosa, i moti di ribellione si conclusero solo con l'indipendenza della Repubblica delle Sette Province Unite.[148]

Il capo della rivolta, il principe Guglielmo I d'Orange, fu l'artefice dell'Unione di Utrecht, con la quale non solo vennero ratificate le province desiderose di separarsi dai Paesi Bassi spagnoli, ma venne anche stabilita la libertà religiosa, di istruzione e di accesso alle cariche pubbliche sia per cattolici sia per protestanti. Nell'articolo 13 del trattato venne sancito il divieto di qualsiasi persecuzione per motivi religiosi: fu la prima volta che in Europa si ebbe una disposizione di tale tenore. Ogni provincia poteva, comunque, decidere

Stampa rappresentante il Sinodo di Dordrecht convocato nel 1618-1619 al fine di comporre una seria controversia sollevata nelle chiese olandesi dal sorgere dell'arminianesimo

quale fosse la sua fede ufficiale.[149] Un tale clima di tolleranza fu propizio per la diffusione della cultura, delle scienze, dei dibattiti teologici e della stampa di libri. Molti furono gli intellettuali che trovarono nella regione l'ambiente ideale per le proprie attività intellettuali e questo fu certamente uno dei fattori che portarono al cosiddetto "secolo d'oro olandese".[146]

Nel 1618-1619 il Sinodo di Dordrecht, convocato dalla chiesa riformata olandese per far fronte a una situazione instabile, rafforzò l'ortodossia riformata nei Paesi Bassi ma il regime tollerante e pluralistico non andò comunque in crisi. Il calvinismo, in un'accezione moderata, divenne la religione predominante ma a cattolici, mennoniti e luterani fu sempre concesso di celebrare, seppur privatamente, il proprio culto e di fare proselitismo.[150]

Nell'Europa del Nord

Nei paesi scandinavi la Riforma fu decretata per lo più dai rispettivi sovrani. Nel 1527, a seguito della dieta di Västerås, il re di Svezia Gustavo I Vasa aderì alla riforma luterana, confiscò i beni ecclesiastici e si fece riconoscere capo della Chiesa nazionale. Laurentius Andreae e Olaus Petri furono tra le più eminenti personalità che permisero l'attuazione delle riforma. In Finlandia, all'epoca sotto il dominio svedese, nel 1550 Michele Agricola, che precedentemente aveva studiato con Lutero e Melantone a Wittenberg, divenne vescovo luterano di Turku dove introdusse il credo evangelico. In Danimarca e Norvegia, il re Cristiano III di Danimarca adottò il luteranesimo come religione di Stato (Chiesa di Danimarca) dopo il sanguinoso colpo di Stato del 12 agosto 1536 (i cui metodi furono biasimati da Martin Lutero). Il luteranesimo fu poi da lui esteso anche all'Islanda (Chiesa nazionale d'Islanda): in parte già nel 1541, quando il vescovo cattolico di Skálholt fu catturato dalle forze danesi, e totalmente dopo il 1550, in seguito alla decapitazione dell'ultimo vescovo cattolico, Jón Arason.[151][152][153][154]

Italia

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Riforma protestante in Italia***.

La Repubblica di Venezia, e in particolare il suo fondaco dei Tedeschi, fu la porta di ingresso per la Riforma in Italia. Qui, le idee di Lutero poterono trovare un governo tollerante e un'avviata industria tipografica che permise la copia di molti suoi scritti che poi si diffusero in tutta la penisola in segreto insieme a quelli di Bucer, Melantone, Zwingli, Calvino e molti altri riformatori.[155] Ampia diffusione ebbe anche la cosiddetta riforma radicale, in particolare le idee degli spiritualisti e di Juan de Valdés.[156] L'anabattismo si attestò nelle regioni di nord-est, e in particolare a Padova, dopo essere giunto oltralpe in occasione della rivolta contadina di Michael Gaismair.[157]

Il teologo Giovanni Diodati, nel 1607 tradusse la Bibbia

Le comunità riformate operavano in clandestinità o al massimo in semi-clandestinità, e per sopravvivere dettero vita a una ben radicata e organizzata rete di coperture e aiuti. I riformisti italiani non recepirono le idee provenienti dal nord passivamente ma, al contrario, le rielaborarono dando vita a movimenti autonomi

spesso caratterizzati da un acceso radicalismo. La diffusione del riformismo avvenne in tutta la penisola e fu un fenomeno socialmente trasversale, coinvolgendo uomini e donne di qualsiasi ceto compresi gli appartenenti all'alto e basso clero. La stampa giocò un ruolo fondamentale per la circolazione delle dottrine riformate; determinante per la diffusione della fede evangelica in Italia è stata la traduzione della Bibbia di Giovanni Diodati.[158][159]

Inizialmente la risposta della Chiesa di Roma alla diffusione della Riforma in Italia fu sostanzialmente blanda, in quanto nei suoi stessi vertici serpeggiava una certa propensione per una riforma del cattolicesimo e, inoltre, vi era ancora la speranza di poter arrivare ad un compromesso che riavvicinasse le posizioni e sanasse la frattura. Le cose tuttavia mutarono quando, vista la crescente diffusione delle idee protestanti, il 21 luglio 1542 papa Paolo III emanò la costituzione *Licet ab initio*, con la quale fu istituita la Santa Inquisizione Romana con lo scopo di proteggere l'ortodossia. Inoltre i lavori del concilio di Trento, convocato sempre da Paolo III nel 1545, mostrarono subito quanto fosse impossibile giungere ad una mediazione con i Protestanti nonostante gli auspici dello stesso pontefice, in particolare quando i padri conciliari vollero ribadire l'importanza della Tradizione nella lettura della Bibbia e la dottrina della Salvezza per opere e fede, sconfessando così i cardini teologici della proposta luterana.[160]

Sessione del concilio di Trento. Il concilio fallì nel tentativo di ricomporre la frattura tra cattolici e protestanti e contribuì a dare avvio alla cosiddetta "controriforma".

La repressione contro i Protestanti si aggravò con il successore del moderato Paolo III, Gian Pietro Carafa (Paolo IV), già a capo dell'Inquisizione romana e nota per la sua intransigenza contro coloro che erano considerati degli eretici. Sotto di lui venne istituito l'Indice dei libri proibiti in cui, tra gli altri testi, vi erano elencate 45 edizioni proibite della Bibbia, oltre a tutte le Bibbie nelle lingue volgari, in particolare le traduzioni tedesche, francesi, spagnole, italiane, inglesi e fiamminghe. La politica di Carafa fu continuata dai suoi successori Pio V e Sisto V, anche loro con un passato da inquisitori; al contrario, Pio IV si dimostrò più tollerante.[161]

Con la chiusura del Concilio di Trento e con la definitiva condanna di posizioni altrimenti moderate e, quindi, con la conseguente posizione intransigente dalla Chiesa, un numero abbastanza elevato di intellettuali e di rappresentanti ecclesiastici emigrarono in altri paesi dove tentarono di professare più o meno liberamente la loro fede. Fra questi è da ricordare l'antitrinitario Lelio Sozzini, anche per il fatto di aver dato nome a un movimento. L'esilio di molti italiani oltralpe contribuì comunque alla crescita delle comunità del nord. Chi restava in Italia, invece, si vide costretto ad aderire a posizioni nicodemite, cioè a professare il proprio credo religioso interiormente ma ad apparire, esternamente, come un cattolico per non essere soggetto a persecuzioni. Un esempio fu Renata di Francia presso la corte degli Estensi. Alcune tracce di riformismo rimasero comunque nei ceti più alti, benché relegate nella segretezza, ma in generale «una pesante coltre di controriforma religiosa calò sull'Italia sino all'età dei lumi».[162][163][164]

Francia

Diffusione del protestantesimo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Chiesa riformata di Francia****.*

La figura chiave della precoce diffusione della Riforma nel Regno di Francia è da ricercarsi nell'umanista e traduttore della Bibbia Jacques Lefèvre d'Étaples. Egli, a partire dal 1519, raccolse intorno a sé un gruppo di teologi che discussero le tesi di Lutero per poi adottarne la dottrina. Inizialmente il re Francesco I di Francia tollerò tali iniziative riformistiche sia per coerenza con la sua volontà di essere un sovrano rinascimentale sostenitore della cultura, sia per le richieste dell'amatissima sorella Margherita d'Angoulême. Inoltre, per un certo tempo considerò il luteranesimo persino politicamente utile, poiché era causa della ribellione di molti principi tedeschi contro il suo nemico Carlo V. Tuttavia fu proprio l'inasprirsi dei conflitti con l'imperatore a spingerlo a cambiare politica al fine di ottenere il sostegno del pontefice nel difficile teatro italiano, ma comunque senza eccedere con la repressione per non inimicarsi del tutto i principi protestanti tedeschi.[165]

Jacques Lefèvre d'Étaples fu grazie a lui che la Riforma arrivò in Francia

Le cose cambiarono radicalmente in seguito al "caso dei manifesti" in cui, nella notte del 17 ottobre 1534, apparvero per le strade di Parigi e di altre grandi città delle affissioni contro il credo cattolico riguardo all'eucaristia. I cattolici più ferventi furono indignati dalle accuse scritte e lo stesso Francesco iniziò a ritenere il movimento protestante come un complotto contro di lui; di conseguenza iniziò a perseguitare i suoi seguaci. I protestanti vennero incarcerati e giustiziati in tutto il paese, tanto che in alcune aree interi villaggi furono distrutti. La stampa venne censurata e i principali riformatori protestanti, come Giovanni Calvino, furono costretti all'esilio; tali persecuzioni contarono presto migliaia di morti e decine di migliaia di senzatetto. Riparato a Ginevra, Calvino poté comunque continuare nella sua opera di plasmare il protestantesimo francese.[166][167][168]

La repressione continuò con il figlio di Francesco, Enrico II, ma senza tuttavia cogliere particolari successi, tanto che alla sua prematura morte il calvinismo era oramai diffuso in tutta la Francia; gli ugonotti, ovvero i protestanti francesi, ormai annoveravano tra i propri fedeli una buona parte dell'aristocrazia cittadina, e il paese si trovò di fatto diviso in due.[169]

Il filosofo Jean Bodin si schierò per la tolleranza tra diverse religioni[170]

Periodo delle guerre di religione

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Guerre di religione francesi****.*

L'instabile situazione precipitò durante la reggenza di Caterina de Medici quando ebbero inizio sanguinosi scontri tra la fazione cattolica e quella ugonotta. Ogni fazione poté contare sul sostegno indiretto da parte delle altre potenze europee: Spagna e papato per i cattolici, mentre Elisabetta d'Inghilterra, Ginevra e i principi tedeschi erano a favore degli ugonotti.[171]

Con la Francia nel caos, molte furono le voci che si alzarono per tentare di giungere a una pace nel segno dell'irenismo. Un tentativo in questo senso venne fatto nel 1562 con l'editto di Saint-Germain-en-Laye con cui veniva concessa, entro certi limiti, la libertà di culto ai nobili ugonotti seppur ribadendo il cattolicesimo come religione ufficiale del regno. L'editto trovò molte opposizioni, poiché molti ritenevano che l'unità del regno fosse imprescindibile dall'unità religiosa; in particolare gli esponenti della casa dei Guisa, leader della fazione

cattolica, risposero con la strage di Wassy del 1º marzo durante la quale vennero massacrati un numero imprecisato di ugonotti. Essa fu l'evento che scatenò le guerre di religione francesi e che insanguinarono il paese fino alla fine del secolo.[172]

L'editto di Nantes con cui si mise fine alle guerre di religione francesi

Il conflitto, contrassegnato da assassini, scontri armati e atti terroristici, fu intervallato da alcuni momenti di pace come quello che seguì la proclamazione dell'editto di Amboise del 1563. La notte di san Bartolomeo del 1572 fu il culmine della repressione antiriformista in Francia, che contò l'uccisione di circa 10 000 protestanti.[173] Alla morte del re Enrico III la guerra divenne anche conflitto dinastico; la cosiddetta guerra dei tre Enrichi si concluse con la salita al trono di Enrico di Navarra, capo della fazione protestante che diventato re si convertì al cattolicesimo. Nel 1598 Enrico IV emanò l'editto di Nantes, con il quale si poneva fine alla guerra religiosa «instaurando in Francia un sistema bi-confessionale»; l'editto «rappresentò una tappa fondamentale verso la deconfessionalizzazione del potere pubblico, avviando il confinamento della religione nella sfera privata».[174]

Spagna e Portogallo

Casiodoro de Reina, primo traduttore della Bibbia in spagnolo

I primi scritti di Erasmo da Rotterdam e di Martin Lutero arrivarono nelle città portuali della penisola iberica via nave e furono letti con vibrante interesse da nobili colti e monaci. Tuttavia, la Riforma non riuscì ad affermarsi poiché i Gesuiti e l'Inquisizione spagnola furono in grado di combattere ed estinguere con successo tutti gli sforzi riformatori, sia immediatamente sia durante il periodo della Controriforma. Le prime accuse contro i riformatori furono depositate a Valencia nel 1524 e il teologo riformista Juan de Valdés dovette fuggire a Roma nel 1531. Nel 1543 Francisco de Enzinas tradusse il Nuovo Testamento in lingua spagnola, mentre, nel 1557, il monaco Casiodoro de Reina, che apparteneva all'ordine dei gerolamini stabilitisi nei pressi di Siviglia, riparò a Ginevra dove tradusse l'intera Bibbia in spagnolo, detta *Bibbia dell'orso*, poi stampata a Basilea nel 1569. A partire dal 1582, Cipriano de Valera iniziò una revisione della traduzione che venne stampata ad Amsterdam nel 1602 per poi incorrere in ulteriori revisioni e ristampe. Nel 1559 diversi evangelici furono condannati alla morte sul rogo sia a Valladolid sia a Siviglia. Si stima che un totale di circa 1 000 protestanti siano stati rintracciati dall'Inquisizione e 100 di loro siano stati messi a morte.[175]

Austria e Europa orientale

Nel XVI secolo nei territori della monarchia asburgica (circa le attuali Austria, Ungheria e Repubblica Ceca) il cattolicesimo stava attraversando un periodo di difficoltà, circostanza che favorì così la diffusione delle correnti riformiste sia radicali che non. Ciò era dovuto in gran parte alla decisa promiscuità religiosa tipica di quelle terre, in particolare in quelle più orientali, da sempre caratterizzate dalla presenza di comunità, seppur minoritarie, di cristiani ortodossi, ebrei, ussiti e musulmani; inoltre l'influenza della tolleranza religiosa presente nel confinante impero ottomano sicuramente ebbe il suo peso. Tale situazione venne sfruttata dai principi per ritagliarsi una certa autonomia dalla famiglia degli Asburgo: venendo meno

l'unità religiosa era più facile anche mitigare l'accentramento del potere su Vienna e pertanto gli aristocratici della Boemia, della Moravia e dell'Ungheria imperiale presero spesso le parti delle minoranze religiose e in particolar modo di quelle luterane e calviniste. Il risultato fu un sostanziale regime di pacifica convivenza tra le varie confessioni.[176]

La defenestrazione di Praga, evento che dette inizio alla guerra dei Trent'anni

D'altronde, la necessità di poter contare sulla fedeltà dei propri sudditi fece sì che i vari imperatori asburgici scegliessero una via conciliante nonostante non avessero mai messo in discussione la loro fedeltà a Roma. Ferdinando I d'Austria fu promotore di una politica di restaurazione del cattolicesimo, per la quale si avvalse dell'aiuto dei gesuiti, ma nella pratica si dimostrò sempre moderato per non perdere il sostegno dei suoi principi. Il successore Massimiliano II sostenne l'irenismo, progettando un grande impero cristiano con capitale Vienna e nel 1568 emise un decreto di tolleranza con cui permetteva il culto luterano in tutta l'Austria, percorrendo così «una piccola tappa del lungo processo di secolarizzazione europea».[177] Nel 1609 Rodolfo II fu artefice di una sostanziale libertà religiosa in tutto l'impero che ebbe ripercussioni positive nello scenario culturale del paese.[177] Le cose cambiarono con i sovrani successivi: la politica intransigente di Mattia e Ferdinando II portarono al celebre episodio della defenestrazione di Praga che fece scoppiare la sanguinosa guerra dei Trent'anni, sconvolgendo l'Impero. Gabriele Bethlen principe protestante di Transilvania e il conte Thurn in Boemia cercarono senza successo di impadronirsi di Vienna.[178]

Simile fu la situazione che si riscontrò nella Confederazione polacco-lituana, dove il contesto pluriconfessionale del cinquecento scomparve nel secolo successivo. Già prima che la Riforma divampasse in Germania nel vasto territorio con capitale Cracovia vi erano una moltitudine di confessioni che convivevano pacificamente. Il re Sigismondo II Augusto di Polonia era un convinto irenista e fautore della separazione della sfera politica da quella religiosa, mentre la Confederazione di Varsavia firmata nel 1573 fu uno dei primi atti formali in Europa a concedere libertà religiose. In questo clima Cracovia divenne una delle capitali del rinascimento grazie alle sue università, ai suoi commerci e alla sua vibrante vita intellettuale.[179] Le cose mutarono con l'elezione di Sigismondo III di Polonia, che adottò una politica controriformista, istituzionalizzando il cattolicesimo quale religione di stato e ridimensionando le comunità riformate.[180]

Paesi baltici

L'introduzione della Riforma protestante in area baltica si dovette ad Alberto di Hohenzollern, ultimo Gran maestro dell'Ordine teutonico, convertitosi al luteranesimo attorno al 1522-1523. Nel 1525 sciolse lo Stato dei Cavalieri teutonici in cambio dell'investitura a duca di Prussia da parte del re Sigismondo I di Polonia.[181] L'omaggio prussiano fu estremamente importante perché sancì la nascita della prima entità politica ad adottare come religione di stato il luteranesimo.[182][183] Alberto di Hohenzollern fece della capitale Königsberg un centro di diffusione delle idee protestanti, grazie anche alla fondazione dell'Università Albertina nel 1544.[181]

Il pensiero di Lutero e di Calvino raggiunse presto anche il più meridionale dei Paesi baltici, la Lituania. Fu proprio la Riforma a gettare le condizioni ideali per la realizzazione di quello che è il primo libro scritto in lingua lituana di cui si ha conoscenza, il *Catechismo dalle Semplici Parole* del pastore protestante Martynas

Copertina del primo libro lingua lituana, il *Catechismo dalle Semplici Parole*. Fu scritto nel 1547 da Martynas Mažvydas, un pastore protestante della Samogizia

Mažvydas.[184] Si trattava di «un abbecedario elementare per l'apprendimento del lituano», ma l'opera conteneva pure alcuni canti religiosi.[184] Dopo un periodo in cui il protestantesimo si era diffuso in vari strati della società e con discreta fortuna, la Lituania reagì alle conversioni avvenute durante il Cinquecento, complice la scarsa organizzazione generale del clero protestante nella regione e le conseguenze dell'Unione di Lublino del 1569, la quale aveva associato la Lituania alla cattolica Polonia.[185]

Più duraturo fu l'effetto della Riforma nelle moderne Estonia e Lettonia, all'epoca facenti parte della Confederazione livoniana e dunque sotto il controllo dell'ordine cavalleresco dei livoniani. Nel 1561 il Gran maestro Gottardo Kettler decise di convertirsi al luteranesimo e secolarizzò i suoi possedimenti, cedendoli alla Confederazione polacco-lituana e ricevendo in cambio il titolo di duca di Curlandia e Semigallia; a seguito di tale evento, la Riforma attecchì gradualmente nei Paesi baltici settentrionali.[186]

Conseguenze ed effetti della Riforma

La Riforma protestante ebbe effetti dirompenti sul cristianesimo occidentale. In primo luogo andò definitivamente a rompersi quell'unità religiosa che da secoli contraddistingueva l'Europa: se l'Italia, la Spagna e la Francia rimasero a maggioranza cattolica, riconoscendo il primato del papa, Svizzera, Inghilterra, Scandinavia e parte della Germania, dell'Austria, dell'Ungheria e della Boemia, avevano abbandonato Roma per seguire altre confessioni riformate. Numericamente, si stima che dei circa cinquanta milioni di abitanti che doveva contare l'Europa della prima metà del XVI secolo quasi venti milioni erano passati al protestantesimo.[187]

Equilibri religiosi in Europa alla fine del XVI secolo

Tale frammentazione comportò inevitabilmente lo scoppio di guerre di religione che insanguinarono l'Europa. Particolare la situazione della Francia che ondeggiò a lungo tra cattolicesimo e protestantesimo. per poi orientarsi definitivamente verso Roma alla fine del secolo sotto re Enrico IV, ma solo dopo pesanti conflitti, spentisi solo grazie all'Editto di Nantes. In Germania, la pace raggiunta ad Augusta durò soltanto fino agli inizi del XVII secolo, quando cessò in occasione della guerra dei trent'anni.[187]

Il papato di Roma uscì profondamente indebolito dal punto di vista politico, sebbene la reazione alla Riforma contribuì a elevarlo sul piano morale dopo la decadenza che aveva attraversato in età rinascimentale. La decadenza del potere papale e la rottura dell'unità religiosa furono fattori che senza dubbio contribuirono al processo di affermazione degli Stati nazionali e del nazionalismo già da tempo avviato.[188]

Molti storici hanno evidenziato un influsso da parte della Riforma sulla storia economica del continente. In particolare, Max Weber ed Ernst Troeltsch hanno evidenziato come la predicazione di Giovanni Calvino riguardo alla missione che Dio avrebbe affidato a tutti i singoli uomini abbia influenzato molti fedeli a

Il "secolo di ferro" delle guerre di religione in Europa, incisione del primo decennio del XVI secolo

dedicare tutte le loro energie per raggiungere il successo, mentre il contestuale elogio a una vita sobria abbia limitato i consumi e quindi l'accumulo dei capitali, favorendo così l'affermarsi del capitalismo. Secondo tali teorie, non universalmente accettate, «mentre il cattolicesimo ha cercato di incanalare la vita economica dentro gli argini morali favorendo l'armonia tra le diverse classi e difendendo quelle dei meno abbienti, il protestantesimo ha incoraggiato il predominio dei ricchi».[189][190] Con tali presupposti, spesso nei paesi protestanti vennero emesse leggi che proibivano la mendicità, il vagabondaggio e l'inoperosità ma nel contempo si crearono strutture assistenziali pubbliche e laiche che garantivano sussidi selettivi solamente a chi si trovasse in condizione di indigenza per vecchiaia o disabilità.[191]

Seppur in tempi lunghi, la Riforma comportò cambiamenti in tutti gli aspetti della vita dell'epoca. Ad esempio, molti paesi protestanti rifiutarono l'introduzione del calendario gregoriano nonostante la sua correttezza scientifica poiché esso era stato proposto da papa Gregorio XIII nel 1582, preferendo rimanere con calendario giuliano (come ad esempio l'Inghilterra) o con altri ancora. Si creò così un «complicatissimo mosaico di datazioni» che divise ulteriormente l'Europa.[192] Inoltre, soprattutto nei paesi calvinisti e anabattisti, il tempo iniziò a essere considerato come uno «spazio di concreta attuazione della fede e per questo da santificare con ogni azione» assumendo così un'importanza fino ad allora sconosciuta contribuendo, insieme al perfezionamento di strumenti di misura sempre più precisi, al valore moderno della puntualità.[193]

La mancanza della censura ecclesiastica, la libertà di dissenso, l'assenza di pregiudizi verso la scienza, furono caratteristiche delle società protestanti che contribuirono a creare un clima favorevole per il contesto intellettuale. Nonostante ciò questo non fu sufficiente per evitare il proliferare del fenomeno della "caccia alle streghe", imperversata soprattutto in Germania fino agli inizi del XVII secolo e alimentata da suggestioni popolari, paure ed eventi avversi tragici a cui le conoscenze del tempo non sapevano dare una risposta.[194]

Il diverso approccio alla religione fece sì che nei paesi protestanti il culto dei santi andasse a scomparire mentre spesso, sia pur non sempre, le Chiese vennero private di quadri e statue raffiguranti immagini devozionali. Ciò avvenne in misura molto minore nei paesi luterani, poiché lo stesso Lutero non aveva mai dato particolare attenzione al problema delle immagini sacre.[195]

Ruolo delle donne

Come conseguenza di una rivalutazione della famiglia, il ruolo della donna guadagnò una maggior importanza nella società protestante del tempo, tuttavia senza mai arrivare a un'emancipazione. Con l'abolizione del celibato ecclesiastico, molte donne divennero mogli di pastori dando vita a un nuovo modello femminile investito di una propria funzione nell'ambito religioso. Molti furono i casi di donne, spesso appartenenti alle classi più elevate e colte, che rivendicarono tale ruolo scrivendo testi e svolgendo attivamente opere di evangelizzazione. Furono i casi, ad esempio, di Katharina von Bora (moglie di Martin Lutero), di Agnes Zendes, di Elisabetta di Brandeburgo, di Anne Locke o Jadwiga Gnoiska. Protagoniste femminili della riforma si possono trovare anche nei ceti meno elevati come lo furono Margaret Hellwart, Marie Dentière, Anne Askew o Argula von Stauff.[196]

Nonostante ciò, anche nelle società riformate la donna non poté uscire dalla sua tradizionale condizione di subalternità al marito[N 5] e al modello che incentrava le sue virtù nella sottomissione e nell'operosità, precludendole, salvo in rare eccezioni, le possibilità di accedere a livelli di istruzione superiori.[197]

Impatto sull'arte

Seppur Lutero non dedicò particolare attenzione alla questione dell'arte, gli stravolgimenti della Riforma finirono per avere un grande impatto su di essa. Nonostante il teologo di Wittenberg avesse preso le distanze da qualsiasi posizione iconoclasta, a differenza di altri riformatori come Carlostadio e Zwingli, egli non mancò comunque di condannare la venerazione delle immagini sacre e il commercio di esse. Inoltre, il rifiuto di qualsiasi intermediario tra Dio e gli uomini, uno dei capisaldi della dottrina luterana, ebbe come conseguenza di far scomparire dalle opere degli aderenti alla Riforma la rappresentazione di alcuni soggetti tipici dell'iconografia cattolica, quali la Madonna e i Santi.[198]

Un'*Ultima cena* di Lucas Cranach il Vecchio, gli apostoli sono rappresentati con le fattezze di molti protagonisti della Riforma, tra cui Martin Lutero, Filippo Melantone, Giorgio III di Anhalt-Dessau, Justus Jonas, Gaspare Crucigero, Johann Pfeffinger e Mattia Flacio Illirico

Nella sua opera *Catechesi di Ginevra* Giovanni Calvino assunse posizioni simili a quelle di Lutero, sebbene più radicali. Egli scrisse: «Quale forma di adorazione qui si condanna? Presentarsi dinnanzi a un'immagine per dire le proprie preghiere, piegarsi in ginocchio davanti ad esse o fare qualche altro gesto di reverenza, come se Dio ci si mostrasse lì. Non bisogna dunque intendere che ogni scultura o pittura sia proibita in generale, ma soltanto tutte le immagini che si fanno per servire Dio e onorarlo con cose invisibili, oppure per abusarne con idolatria in qualunque modo». Calvino arrivò a sentenziare che Dio non potesse assolutamente essere rappresentato per via della sua immensità, fomentando alcuni episodi di iconoclasti registrati in Francia, in Svizzera e ad Anversa.[199]

Con tali premesse è facile capire perché molto spesso gli edifici religiosi delle confessioni riformate appaino spogli o con poche tele dal soggetto semplice. Ma non solo, l'ipotesi della non liceità nel raffigurare Dio, e la perdita di interesse in altri soggetti religiosi, spronò molti artisti a concentrarsi in alti generi pittorici come il paesaggio o la natura morta che, sebbene fossero già presenti da tempo, dal XVI secolo divennero «espressioni autonome in capo pittorico».[200] Tale trasformazione si vede bene nella pittura fiamminga cinque-seicentesca dove, grazie anche al diffuso mercantilismo e all'amore per la natura, si assistette ad un proliferare di opere dal tema paesaggistico o di momenti della vita quotidiana. Anche il nudo artistico femminile divenne un soggetto ampiamente ricercato.[201]

Tra i più emblematici pittori luterani si può menzionare Lucas Cranach il Vecchio, amico personale di Lutero che conobbe a Wittenberg.[202] Influenzato dalla dottrina luterana, dopo il 1517 si dedicò in particolare a temi mitologici, ai ritratti e ai nudi femminili. Di tema sacro, celebri alcune sue *Crocifissioni* in cui rappresenta un Cristo spoglio e dolente.[203] Di Cranach si ricordano anche i numerosissimi ritratti di Lutero e sua moglie.[204]

Sicuramente la Riforma Luterana, almeno nelle sue accezioni meno radicali, ebbe grande impatto anche sul più celebre pittore del rinascimento tedesco, Albrecht Dürer. Tuttavia, la sua morte prematura avvenuta quando ancora il movimento compiva i suoi primi passi non gli permise di «impostare una organica struttura figurativa riformata» ai suoi lavori, sebbene le annotazioni tratte da suoi diari facciano capire quanto egli

Ritratto di Lutero e della moglie Caterina Bore di Lucas Cranach il Vecchio

fosse attratto dalle nuove idee dottrinali che serpeggiavano nel suo paese natio.[205] Diverso fu il caso del suo allievo Hans Baldung che visse appieno l'esplosione della Riforma abbandonando progressivamente i soggetti sacri (anche a causa del calo di commissioni da parte di istituzioni religiose) ad argomenti più secolari e in particolare ai nudi femminili e ad allegorie.[206]

Una natura morta di Alexander Adriaenssen, un genere pittorico frequente nella pittura fiamminga e influenzato dalla dottrina riformista.

Hans Holbein il Giovane, attivo alla corte di Enrico VIII d'Inghilterra, fu un campione dell'arte della riforma protestante. Egli lavorò per Thomas Cromwell, il quale gli commissionò immagini spiccatamente riformiste, tra cui delle xilografie anticlericali e le decorazioni della prima pagina della Bibbia tradotta in inglese da Myles Coverdale. Celebre la sua opera *Ambasciatori*, ricca di simbolismo e che alcuni hanno interpretato come un auspicio per una ricomposizione dello scisma tra cattolicesimo e Chiesa anglicana.[207][208]

Anche la pittura italiana risentì dell'influenza della Riforma. In particolare «suggestioni luterane trovarono echi spirituali e riflessioni individuali» nelle opere di Jacopo Carrucci, detto il Pontormo, e in Lorenzo Lotto che, venuto a conoscenza della dottrina luterana a Venezia, «porta della Riforma in Italia», sembra che vi si accostasse negli ultimi anni della vita. Certo è che Lotto fece un ritratto, ora perduto, del riformista tedesco insieme alla moglie arricchendo la tela di svariate simbologie.[209]

Note

Esplicative

1. ^ Il passo biblico che ispirò Lutero riguardo al peccato e al perdono fu:

   > «Io infatti non mi vergogno del Vangelo, perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo, prima, come del Greco. In esso infatti si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: Il giusto per fede vivrà.»
   >
   > (Rm 1,16-17)

2. ^ Tradizionalmente si ritiene che la prima pubblicazione delle tesi sia avvenuta tramite affissione delle stesse al portale della chiesa del castello di Wittenberg il 31 ottobre 1517, sebbene la circostanza non sia certa. Vedi Schorn-Schütte, 1998, p. 31.
3. ^ Queste le parole di Lutero a Worms:

   > «Se non sarà convinto mediante le testimonianze della Scrittura e chiare ragioni - poiché non credo né al papa né ai concili da soli - poiché è evidente che hanno errato e si contraddicono - io sono vinto dalla mia coscienza e prigioniero della

> Parola di Dio a motivo dei passi della Sacra Scrittura che ho addotti. Perciò non posso né voglio ritrattarmi, poiché non è sicuro né salutare fare alcunché contro la coscienza. Non posso fare altrimenti. Io sto fermo qui. Amen.»
>
> (Felici, 2016, p. 65)

4. ^ Gli anabattisti ritenevano che il battesimo dovesse essere amministrato solamente a coloro che ne fossero consapevoli, dunque in età adulta, sulla base del passo evangelico Mc 16-16: «Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato». In Felici, 2016, p. 119.
5. ^ La sottomissione della donna al marito era, anzi, peggiorata a partire dal 1495 con l'introduzione del diritto romano in Germania, avvenuto tramite l'istituzione del Tribunale della Camera imperiale da parte dell'imperatore Massimiliano I d'Asburgo. In Felici, 2016, p. 243.

Bibliografiche

1. ^ Felici, 2016, p. 9.
2. ^ Martina, 1993, pp. 91-93.
3. ^ Felici, 2016, pp. 16-18.
4. Koenigsberger, Mosse e Bowler, 1999, pp. 156-157, 145-146.
5. ^ Felici, 2016, pp. 21-27.
6. ^ Koenigsberger, Mosse e Bowler, 1999, pp. 146-148.
7. ^ Péronnet, 1981, pp. 129-131.
8. ^ Smolinsky, 1995, pp. 7-9.
9. ^ Filoramo e Menozzi, 2008, pp. 6-9.
10. Martina, 1993, pp. 56-58.
11. ^ Felici, 2016, p. 32.
12. ^ Felici, 2016, pp. 32-33.
13. ^ *John Wycliffe*, in *Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
14. ^ Péronnet 1981, p. 270.
15. ^ *Jan Hus*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
16. ^ Martina, 1993, pp. 79-81.
17. ^ Lutz, 2002, p. 21.
18. ^ *Carlo V imperatore*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
19. ^ *Le guerre d'Italia e il sistema degli Stati Europei*, in *Storia della civiltà europea a cura di Umberto Eco*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2014.
20. ^ Vajda, 1986, pp. 179-180, 185-186.
21. ^ Clot, 1986, pp. 68-73.
22. ^ *Dieta*, in *Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
23. ^ Lutz, 2002, p. 17.
24. ^ Felici, 2016, pp. 46-48.
25. ^ Martina, 1993, p. 107.
26. ^ Felici, 2016, pp. 34-37.
27. ^ Smolinsky, 1995, pp. 13-16.
28. ^ Felici, 2016, p. 37.
29. ^ Lutz, 2002, p. 4.
30. ^ Lutz, 2002, p. 6.
31. ^ *Riforma radicale*, in *Dizionario di storia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
32. ^ Martina, 1993, p. 118.
33. ^ Felici, 2016, p. 45.
34. ^ Schorn-Schütte, 1998, pp. 26-27.
35. ^ Martina, 1993, pp. 129-131.
36. ^ Felici, 2016, p. 51.
37. ^ Schorn-Schütte, 1998, pp. 28-29.
38. ^ Martina, 1993, pp. 134-136.
39. ^ Schorn-Schütte, 1998, pp. 28-30.
40. ^ Felici, 2016, p. 56.
41. Brecht, 1991, p. 515.
42. ^ Schorn-Schütte, 1998, pp. 30-31.
43. ^ Leppin, 2017, p. 128.
44. ^ Felici, 2016, pp. 56-57.
45. ^ Leppin, 2017, p. 135.
46. ^ Mullett, 2015, p. 110.
47. Mullett, 2015, pp. 115-116.
48. ^ Bainton, 1950, pp. 95-96.
49. ^ Bainton, 1950, p. 95.

50. ^ Leppin, 2017, pp. 137-140.
51. ^ Mullett, 2015, p. 118.
52. ^ Leppin, 2017, p. 143.
53. ^ Schorn-Schütte, 1998, pp. 31-32.
54. ^ *Martino Lutero*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
55. ^ Felici, 2016, p. 57.
56. ^ Leppin, 2017, p. 154.
57. Schorn-Schütte, 1998, p. 34.
58. Schwarz, 2003, p. 562.
59. ^ Leppin, 2017, p. 158.
60. ^ Felici, 2016, pp. 57-58.
61. ^ Leppin, 2017, p. 159.
62. ^ Felici, 2016, pp. 58-59.
63. ^ Leppin, 2017, p. 162.
64. ^ Felici, 2016, pp. 59-60.
65. ^ Leppin, 2017, p. 165.
66. ^ Felici, 2016, p. 60.
67. ^ Brecht, 1991, p. 169.
68. ^ Leppin, 2017, p. 171.
69. ^ Schorn-Schütte, 1998, p. 35.
70. ^ Schorn-Schütte, 1998, p. 36.
71. ^ Leppin, 2017, p. 173.
72. ^ Leppin, 2017, p. 175.
73. ^ Leppin, 2017, p. 177.
74. ^ Schwarz, 2003, p. 563.
75. ^ Schorn-Schütte, 1998, pp. 37-38.
76. ^ Schwarz, 2003, p. 564.
77. ^ Felici, 2016, pp. 61-63.
78. ^ Brecht, 1991, p. 32.
79. Felici, 2016, p. 66.
80. ^ Felici, 2016, p. 67.
81. ^ Felici, 2016, pp. 67-68.
82. ^ *La rivolta dei contadini in Germania. I dodici articoli di Memmingen* (**PDF**), su *Storiadigitale Zanichelli*. URL consultato il 30 marzo 2023.
83. ^ Felici, 2016, pp. 68-69.
84. ^ Felici, 2016, p. 69.
85. ^ Felici, 2016, p. 70.
86. ^ Felici, 2016, p. 71.
87. ^ Felici, 2016, pp. 71-72.
88. ^ Martina, 1993, pp. 138-139.
89. Felici, 2016, p. 73.
90. ^ Heinz-Horst Schrey, *Protestantesimo*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1975-2004..
91. ^ Frank, 2017, p. 98.
92. ^ Frank, 2017, pp. 25-42.
93. ^ Schorn-Schütte, 1998, p. 82.
94. ^ Felici, 2016, pp. 73-74.
95. ^ Frank, 2017, p. 53.
96. ^ Scheible, 1992, p. 378.
97. ^ Felici, 2016, p. 74.
98. ^ *ADIAFORA in "Enciclopedia Italiana"*, su *www.treccani.it*. URL consultato l'8 maggio 2023.
99. ^ Scheible, 1992, p. 382.
100. ^ Felici, 2016, pp. 74-75.
101. ^ Filoramo e Menozzi, 2008, pp. 31-32.
102. ^ Filoramo e Menozzi, 2008, pp. 33-36.
103. ^ Smolinsky, 1995, pp. 60-63.
104. ^ Smolinsky, 1995, p. 63.
105. ^ Filoramo e Menozzi, 2008, pp. 41-43.
106. ^ Koenigsberger, Mosse e Bowler, 1999, pp. 213-216.
107. ^ Felici, 2016, pp. 92-93.
108. ^ Filoramo e Menozzi, 2008, pp. 49-52.
109. ^ Martina, 1993, pp. 149, 154.
110. ^ Smolinsky, 1995, pp. 68-69.
111. ^ Felici, 2016, pp. 93-94.
112. ^ Felici, 2016, pp. 94-95.
113. ^ Martina, 1993, pp. 152-153.
114. ^ Smolinsky, 1995, pp. 70-71.
115. ^ Cavallero, 2018, p. 17.
116. ^ Felici, 2016, pp. 95-96.
117. ^ Felici, 2016, pp. 99-100.
118. ^ Felici, 2016, p. 101.
119. ^ Felici, 2016, pp. 106-107.
120. ^ Filoramo e Menozzi, 2008, pp. 55-56.
121. ^ Felici, 2016, pp. 109-110.
122. Martina, 1993, p. 140.
123. ^ Felici, 2016, pp. 117-118.
124. ^ Filoramo e Menozzi, 2008, pp. 40-41.
125. ^ Filoramo e Menozzi, 2008, pp. 19-20, 41-42.
126. ^ Koenigsberger, Mosse e Bowler, 1999, pp. 191-195.
127. ^ Felici, 2016, pp. 121-122.
128. ^ Martina, 1993, pp. 140-141.
129. ^ Filoramo e Menozzi, 2008, pp. 47-49.

130. ^ Koenigsberger, Mosse e Bowler, 1999, pp. 197-198.
131. ^ Filoramo e Menozzi, 2008, pp. 44-45.
132. ^ Felici, 2016, pp. 126-127.
133. ^ Felici, 2016, pp. 140-143.
134. ^ Martina, 1993, pp. 157-158.
135. ^ Smolinsky, 1995, p. 77.
136. ^ Martina, 1993, pp. 158-159.
137. ^ Smolinsky, 1995, p. 78.
138. ^ Martina, 1993, p. 160.
139. ^ Martina, 1993, pp. 160-161.
140. ^ Martina, 1993, p. 165.
141. ^ Smolinsky, 1995, p. 79.
142. ^ Smolinsky, 1995, p. 80.
143. ^ (**EN**) BBC, *The Reformation*, su *bbc.co.uk*. URL consultato il 7 luglio 2023.
144. *John Knox*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
145. ^ Cameron, 1990, p. 282.
146. Felici, 2016, p. 229.
147. ^ Felici, 2016, pp. 230-231.
148. ^ Felici, 2016, p. 230.
149. ^ Felici, 2016, p. 231.
150. ^ Felici, 2016, pp. 233-234.
151. ^ (**DE**) *Ein Datum für alle: Späte Reformation in Skandinavien*, in *Mitteldeutsche Zeitung*. URL consultato il 22 novembre 2022.
152. ^ (**DE**) Simo Heininen e Otfried Czaika, *Wittenberger Einflüsse auf die Reformation in Skandinavien*, su *ieg-ego.eu*. URL consultato il 22 novembre 2022.
153. ^ (**DE**) Musée Virtuel du Protestantisme, *Der Protestantismus in Skandinavien und im Baltikum*, su *museeprotestant.org*. URL consultato il 22 novembre 2022.
154. ^ Felici, 2016, pp. 207-209.
155. ^ Felici, 2016, p. 155.
156. ^ Felici, 2016, pp. 152, 161-163.
157. ^ Felici, 2016, p. 167.
158. ^ Felici, 2016, pp. 151-153.
159. ^ *Giovanni Diodati*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
160. ^ Felici, 2016, p. 149.
161. ^ Felici, 2016, p. 150.
162. ^ Felici, 2016, p. 154.
163. ^ *Lelio Sozzini*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
164. ^ *Renata di Francia*, in *Dizionario di storia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
165. ^ Felici, 2016, p. 214.
166. ^ Goubert, 1991, p. 92.
167. ^ Knecht, 1984, pp. 405-406.
168. ^ Felici, 2016, p. 215.
169. ^ Felici, 2016, pp. 215-216.
170. ^ Felici, 2016, pp. 222-223.
171. ^ Felici, 2016, p. 217.
172. ^ Felici, 2016, pp. 217-218.
173. ^ Felici, 2016, pp. 219-221.
174. ^ Felici, 2016, p. 224.
175. ^ (**DE**) Christian Modehn, *Reformation in Spanien - Casiodoro de Reina - Einfach nur Protestant sein*, su *religionsphilosophischer-salon.de*, Religionsphilosophischer Salon. URL consultato il 4 gennaio 2017.
176. ^ Felici, 2016, pp. 203-204.
177. Felici, 2016, pp. 205.
178. ^ Felici, 2016, p. 206.
179. ^ Felici, 2016, pp. 206-207.
180. ^ Felici, 2016, p. 208.
181. *Alberto I di Prussia*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
182. ^ Frost, 2018, p. 394.
183. ^ Fonsén, 2019, p. 84.
184. Carpini, 2007, p. 74.
185. ^ Carpini, 2007, pp. 74-76.
186. ^ *Gottardo Kettler*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
187. Martina, 1993, pp. 170-171.
188. ^ Martina, 1993, pp. 171-173, 176.
189. ^ Martina, 1993, pp. 179-180.
190. ^ Felici, 2016, p. 141.
191. ^ Felici, 2016, p. 143.
192. ^ Felici, 2016, pp. 139-140.
193. ^ Felici, 2016, p. 140.
194. ^ Felici, 2016, pp. 142-145.
195. ^ Felici, 2016, p. 146.
196. ^ Felici, 2016, p. 242.
197. ^ Felici, 2016, p. 243.

198. ^ Cavallero, 2018, pp. 13-14.
199. ^ Cavallero, 2018, pp. 20-21.
200. ^ Cavallero, 2018, pp. 15, 20-21.
201. ^ Cavallero, 2018, p. 24.
202. ^ Cavallero, 2018, p. 31.
203. ^ Cavallero, 2018, pp. 34, 37.
204. ^ Cavallero, 2018, p. 35.
205. ^ Cavallero, 2018, pp. 46-47.
206. ^ Cavallero, 2018, pp. 61-62.
207. ^ Cavallero, 2018, pp. 63-64.
208. ^ Strong, 1980, p. 5.
209. ^ Cavallero, 2018, pp. 79-80, 83.

Bibliografia

- Renata Ago e Vittorio Vidotto, *Storia Moderna*, Roma, Laterza, 2021, ISBN 978-88-593-0063-2, SBN IT\ICCU\RT1\0139384.
- Mario Ascheri, *Introduzione storica al diritto moderno e contemporaneo*, Torino, Giappichelli, 2007, ISBN 978-88-348-8254-2, SBN IT\ICCU\URB\0660474.
- (**EN**) Roland Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Nashville, Abingdon Press, 1950.
- (**DE**) Martin Brecht, *Luther, Martin I. Leben*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 21, Berlino, Walter de Gruyter, 1991, ISBN 3-11-012952-3, SBN IT\ICCU\RMS\0068689.
- James Bryce, *Il Sacro Romano Impero*, a cura di Paolo Mazzeranghi, D'Ettoris Editore, 2017, ISBN 978-88-9328-032-7, SBN IT\ICCU\RCA\0806131.
- (**DE**) James K. Cameron, *Knox, John (ca. 1514–1572)*, in *Theologische Realenzyklopädie*, Volume 19, Berlino/New York, de Gruyter, 1990, ISBN 3-11-012355-X.
- Claudio Carpini, *Storia della Lituania: identità europea e cristiana di un popolo*, Città Nuova, 2007, ISBN 978-88-311-0341-1, SBN IT\ICCU\TO0\1599635.
- Maurizia Cavallero, *Pittura & riforma protestante*, Golem edizioni, 2018, ISBN 978-88-85785-05-2, SBN IT\ICCU\MOD\1689007.
- André Clot, *Solimano il Magnifico*, Milano, Rizzoli, 1986, ISBN 88-17-36093-7, SBN IT\ICCU\CFI\0027728.
- Cesare Alzati, Paolo Bettiolo, Emilio Campi, Roberto Osculati, Paola Visamara e Boghos Levon Zekiyan, *L'età moderna*, in Giovanni Filoramo e Daniele Menozzi (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, Roma, Laterza, 2008, ISBN 978-8842065609, SBN IT\ICCU\TO0\1041639.
- Lucia Felici, *La riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci, 2016, ISBN 978-88-430-8462-3, SBN IT\ICCU\PBE\0087352.
- (**EN**) Pierre Goubert, *The Course of French History*, Psychology Press, 1991, ISBN 978-0415066716, SBN IT\ICCU\MIL\0147803.
- Guido Fassò, *L'età moderna*, in *Storia della filosofia del diritto*, GLF editori Laterza, 2012, ISBN 978-88-420-6240-0, SBN IT\ICCU\BVE\0584887.
- (**EN**) Tuomo Fonsén e *et al.*, *Languages in the Lutheran Reformation: Textual Networks and the Spread of Ideas*, Amsterdam University Press, 2019, ISBN 978-90-48-53121-9.
- (**DE**) Günter Frank (a cura di), *Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch*, Berlino, De Gruyter, 2017, ISBN 978-3110335057, SBN IT\ICCU\RMS\2842850.
- (**EN**) Robert I. Frost, *The Oxford History of Poland-Lithuania*, vol. I: The Making of the Polish-Lithuanian Union, 1385-1569, Oxford University Press, 2018, ISBN 978-0-19-256814-4.
- (**EN**) Robert Knecht, *Francis I*, Cambridge University Press, 1984, ISBN 9780521278874, SBN IT\ICCU\TO0\0709836.
- Helmut Koenigsberger, George Mosse e Gerard Bowler, *L'Europa del Cinquecento*, traduzione di Luca Falaschi, GLF editori Laterza, 1999, ISBN 88-420-5785-1, SBN IT\ICCU\VIA\0075054.

- (DE) Volker Leppin, *Martin Luther*, 3ª ed., Magonza, Von Zabern, 2017, ISBN 978-3805350693, SBN IT\ICCU\UBO\4260063.
- (DE) Heinrich Lutz, *Reformation Und Gegenreformation*, 5ª ed., Monaco di Baviera, De Gruyter Oldenbourg, 2002, ISBN 978-3486495850, SBN IT\ICCU\PBE\0139394.
- Lidia Maggi, *Protestantesimo*, Milano, Editrice bibliografica, 2018, ISBN 978-88-7075-978-5, SBN IT\ICCU\VIA\0345096.
- Giacomo Martina, *La Chiesa nell'età della Riforma*, Brescia, Morcelliana, 1993 [1988], ISBN 978-88-372-1509-5, SBN IT\ICCU\RAV\0232730.
- (EN) Michael A. Mullett, *Martin Luther*, 2ª ed., Abingdon, Oxon, Routledge, 2015, ISBN 978-0-415-73405-9.
- (FR) Michel Péronnet, *Le XV^e^ siècle*, Hachette Livre, 1981, ISBN non esistente.
- (DE) Heinz Scheible, *Melanchthon, Philipp (1497–1560)*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 22, 1992, DOI:10.1515/tre.22_371_1, ISBN 978-3-11-013463-6.
- Luise Schorn-Schütte, *La riforma protestante*, Bologna, Il mulino, 1998, ISBN 88-15-06234-3, SBN IT\ICCU\VEA\0101267.
- (DE) Reinhard Schwarz, *Luther, Martin I: Leben und Schriften*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4ª ed., Tubinga, 2003, ISBN non esistente.
- Heribert Smolinsky, *Epoca moderna*, in *Storia della Chiesa*, vol. 1, Brescia, Queriniana, 1995, ISBN 88-399-0077-2, SBN IT\ICCU\PUV\0285444.
- (EN) Roy Strong, *Holbein: The Complete Paintings*, Londra, HarperCollins, 1980, ISBN 0-586-05144-9.
- Stephan Vajda, *Storia dell'Austria. Mille anni fra Est e Ovest*, Milano, Bompiani, 1986, SBN IT\ICCU\CFI\0030268.

Voci correlate

- Cristianesimo
- Protestantesimo
- Luteranesimo
- Calvinismo
- Cinque sola
- Chiese protestanti in Italia
- Storia del cristianesimo
- Colloqui di Ratisbona
- Muro dei Riformatori
- Rinascimento tedesco
- Storia della Riforma protestante in Italia
- Nazionalismo tedesco

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sulla **riforma protestante**
- Wikiversità contiene risorse sulla **riforma protestante**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sulla **riforma protestante (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Reformation?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Riforma protestante*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Alberto Pincherle, *RIFORMA*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- Gianni Long, *Protestantesimo. La Riforma*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- Paolo Ricca, *Riforma*, in *Enciclopedia dei ragazzi*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2004-2006.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Riforma protestante*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) *Reformation*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Riforma protestante*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (**EN**) *Riforma protestante*, su *history.com*.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 17267 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=17267) · LCCN (**EN**) sh85112228 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85112228) · GND (**DE**) 4048946-2 (https://d-nb.info/gnd/4048946-2) · BNF (**FR**) cb119404792 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119404792) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119404792) · J9U (**EN**, **HE**) 987007529464505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007529464505171) · NDL (**EN**, **JA**) 00572404 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00572404)

Portale Calvinismo **Portale Cristianesimo** **Portale Germania**
Portale Rinascimento **Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Riforma_protestante&oldid=137874064"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 14 feb 2024 alle 21:30.

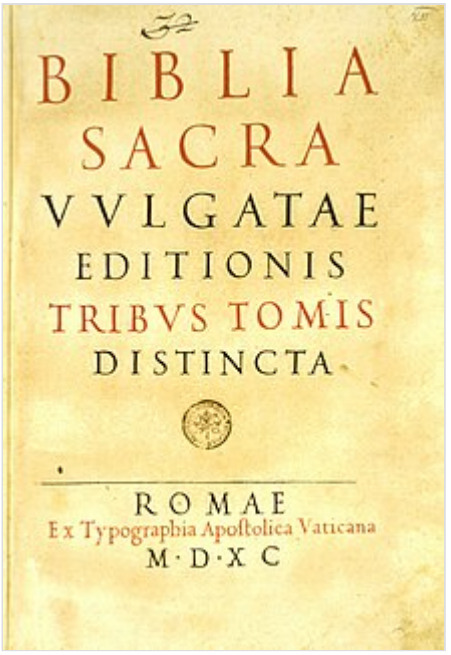
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Controriforma

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La **Controriforma**[1], talvolta definita anche **Riforma cattolica**, è stata la reazione della Chiesa cattolica alla Riforma protestante. Tale reazione fu caratterizzata dall'accoglimento di alcune istanze di rinnovamento ecclesiastico, che peraltro anche Lutero, Calvino e gli altri riformatori avevano messo in evidenza (formazione dei preti, dovere di residenza dei vescovi, lotta all'immoralità nel clero, etc.), ma anche da una reazione polemica e difensiva di fronte al protestantesimo, per evitare che altri cattolici passassero alle Chiese evangeliche, (per mezzo di catechismo, arte sacra, devozione popolare, etc.) e dalla repressione violenta del cristianesimo evangelico nel contesto di una collaborazione tra Papato e "Stati cattolici", soprattutto la Spagna (attraverso il controllo della stampa, ruolo dell'Inquisizione romana, autodafé e roghi degli eretici, etc.).



Una copia della *Vulgata* (l'edizione latina della Bibbia cattolica) stampata nel 1590.

Normalmente gli storici identificano come "età della Controriforma" il periodo che va dall'apertura del Concilio di Trento alla pace di Vestfalia, che chiude la guerra dei trent'anni.

Sebbene la Controriforma venga talvolta chiamata anche Riforma cattolica, con quest'ultimo termine si intende invece propriamente quell'insieme di misure di rinnovamento spirituale, teologico, liturgico con le quali la Chiesa cattolica aveva tentato di riformare le proprie istituzioni anche prima del Concilio di Trento[2]; già durante il Concilio di Costanza, per esempio, i padri conciliari avevano auspicato una riforma «nel capo e nelle membra»,[3] ma fu solo in seguito alla Riforma protestante che tale esigenza si fece urgente[4], concretizzandosi nell'applicazione delle disposizioni conciliari tridentine. La "Controriforma", pertanto, fu *anche* - ma non solo - "riforma cattolica", come d'altra parte la "riforma cattolica" fu *anche* - ma non solo - "Controriforma".

Indice

Premesse
- Chiesa cattolica tra medioevo ed età moderna
- Riforma protestante
- Il Concilio di Trento
  - Storia
  - Decreti dottrinali
  - Decreti disciplinari
  - Rito tridentino

Caratteri della civiltà post-tridentina
- Le guerre di religione
- L'assolutismo papale
  - Premessa
  - Il Papato della Controriforma
    - Da Pio IV a Clemente VIII (1559-1605). L'attuazione del Concilio
  - La fine del sogno dell'egemonia cattolica (1605-1648)
  - Il riformismo barocco e la sua fine (1650-1740)
- La spiritualità tridentina
  - I nuovi ordini religiosi e il loro contributo
  - La "clericalizzazione" della società cristiana
  - Il vescovo controriformista: Carlo Borromeo
- La cultura barocca
  - L'arte figurativa
  - La musica
  - Il classicismo letterario barocco
  - Il rapporto tra scienza e fede
    - Gli studi recenti
    - La visione tolemaica e il ruolo scientifico dei Gesuiti
    - I Lincei e Galileo: la "nuova scienza"

Storiografia
- Le origini: Paolo Sarpi e Pietro Sforza Pallavicino
- La nascita del concetto di Controriforma
- Riforma cattolica e Controriforma: la storiografia del XX secolo

Maggiori figure
- Pontefici
- Religiosi
- Teologi - apologetica
- Teologi - studi biblici
- Teologi - teologia dogmatica
- Teologi - teologia morale
- Teologi - teologia storica
- Teologi
- Sovrani e politici
- Artisti, intellettuali e scienziati

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Premesse

Chiesa cattolica tra medioevo ed età moderna

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Storia del cristianesimo in età medievale*** *e* ***Storia del cristianesimo in età moderna****.*

Riforma protestante

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Martin Lutero*** *e* ***Riforma protestante****.*

Il Concilio di Trento

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Concilio di Trento****.*

Storia

Tiziano Vecellio, *Seduta del Concilio di Trento nel 1563*

Di fronte al disastro che il Cattolicesimo stava subendo in tutta Europa a causa dell'avanzata del movimento protestante[5], la gerarchia romana cominciò a preparare una controffensiva. Papa Clemente VII, memore del conciliarismo affermatosi a Costanza e a Basilea nel secolo precedente, preferì non convocare alcun concilio ecumenico, timoroso che questo potesse mettere in discussione il primato petrino[6][7].

La situazione cambiò con Paolo III (1534-1549), il quale affidò ai cardinali Contarini e Pole di mettersi d'accordo con l'imperatore Carlo V per trovare una città dove i luterani e i cattolici potessero confrontarsi[8]. Si scelse Trento per due motivi: apparteneva all'Impero ed era geograficamente vicina alla Germania luterana[9]. Il percorso fu lungo e travagliato: convocato prima per il 1542, fu poi definitivamente convocato dal pontefice per il 1545 con la bolla *Laetare Jerusalem*[9]. I lavori furono interrotti a seguito di contrasti con l'Imperatore e ripresero con Giulio III (1550-1555), mentre l'intransigente Paolo IV (1555-1559) non volle che si continuasse in quanto riteneva che spettasse solo alla sede romana il compito della Riforma[10]. Ripreso sotto Pio IV (1562), si concluse soltanto nel 1563[10].

Decreti dottrinali

Le conclusioni dei decreti conciliari furono completamente opposte rispetto a quelle progettate inizialmente da Paolo III e da Carlo V. Se costoro erano desiderosi di trovare un compromesso con i luterani (significativa l'azione mediatrice del Contarini ai colloqui di Ratisbona[11]), l'ala reazionaria guidata da Paolo IV prese il sopravvento, grazie alla morte dei fautori dell'ala mediatrice quali Contarini e Pole. Difatti, i decreti conciliari che furono approvati poi con la bolla *Benedictus Deus* il 26 gennaio 1564[12] andavano a

consolidare i punti dottrinali opposti a quelli promossi dal Protestantesimo, sottolineando il rapporto tra fede e opere, l'autorità della Chiesa nell'interpretazione delle Scritture e il ripristino della monarchia assolutista papale. Riassumendo[13]:

1. La validità delle opere insieme alla fede (contro la *sola fide* protestante)[14].
2. L'imposizione della Vulgata geronimiana come unica versione valida della Bibbia, e il divieto di uso del volgare per le traduzioni della Sacra Scrittura e nel culto.
3. L'interpretazione delle Scritture è affidata esclusivamente al clero (contro il principio del *sacerdotium universale* protestante).
4. Oltre alla Scrittura, si deve considerare come fonte rivelata anche la *Traditio Ecclesiae*[14].
5. Si rinnova un “ottimismo antropologico” per cui l'uomo è capace di scegliere fra bene e male (il protestantesimo accentuava un pessimismo antropologico)[15].
6. Riaffermazione dei 7 sacramenti (contro i due ammessi dalle confessioni protestanti: battesimo e Santa Cena)[14].
7. Riaffermazione del sacrificio eucaristico durante la Consacrazione (*transustanziazione*)[14].
8. Riaffermazione del celibato ecclesiastico[16].
9. Riaffermazione del Primato petrino e della gerarchia ecclesiastica.

Decreti disciplinari

Perché i decreti trovassero una concreta applicazione, si procedette alla definizione di una prassi ecclesiale estremamente rigorosa, volta all'edificazione del popolo attraverso una condotta esemplare del clero, stabilendo che:

1. I preti dovessero essere preparati culturalmente e teologicamente. Si procedette all'erezione di seminari diocesani[17].
2. I vescovi dovessero risiedere nelle diocesi, compiere delle visite pastorali e controllare direttamente l'operato del clero[17].
3. Il clero avrebbe dovuto controllare scrupolosamente la moralità dei loro fedeli e annotare in appositi registri le date dei battesimi, di matrimonio, di morte[16].
4. Ci fosse una "bonifica morale" di conventi e monasteri da tutti quei soggetti indegni o costretti alla vita monacale contro la loro volontà[16].

Rito tridentino

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Messa tridentina*** *e* ***Messale romano***.

Fino al XVI secolo, esistevano numerosissimi riti liturgici occidentali che, benché uniformi dal punto di vista strutturale, si differenziavano per invocazioni e preghiere legate alla cultura locale[18]. Il Concilio, per evitare ulteriori problematiche e per sottomettere l'edizione dei libri liturgici all'autorità della Sede Apostolica, decise di estendere il più possibile il rito romano[18]. Papa Pio V, proclamò, nella bolla *Quo primum tempore* (1570)[18], che l'eucaristia si dovesse celebrare in tutta la Chiesa latina secondo il Messale Romano edito in quello stesso anno, con l'eccezione di quei riti che avessero più di duecento anni, che potevano essere mantenuti[19].

Benché sia diffuso, non è corretto parlare di rito «tridentino». In realtà, al Concilio di Trento non fu elaborato nessun nuovo libro liturgico, il Concilio chiese al Papa di esaminare il Messale, ma le uniche variazioni riguardano alcune feste di santi: per il resto il Messale ricalcava le precedenti edizioni a stampa, in particolare l'edizione veneziana del 1497, a sua volta derivata dalla prima edizione a stampa del 1474.

Caratteri della civiltà post-tridentina

Le guerre di religione

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Antiprotestantesimo***, ***Guerre di religione francesi***, ***Elisabetta I d'Inghilterra*** *e* ***Guerra dei trent'anni***.

La conseguenza di queste drastiche riforme fu un'accentuazione del clima di intolleranza che si poteva già percepire all'indomani della Riforma luterana. Dagli anni sessanta del XVI secolo, infatti, l'Europa sprofondò in una serie di guerre di religione tra protestanti e cattolici che destabilizzarono profondamente gli equilibri interni degli stati, accentuando il ruolo politico e religioso del campione della Controriforma, il cattolicissimo sovrano di Spagna Filippo II.

Édouard Debat-Ponsan (1847–1913), *Un matin devant la porte du Louvre* (olio su tela, 1880, Musée d'art Roger-Quilliot, Clermont-Ferrand), ispirato agli eventi della notte di san Bartolomeo (24-25 agosto 1572)

- La Francia, guidata da Caterina de' Medici come reggente, si barcamenò tra momenti di momentanea riappacificazione e di aperto conflitto, favorito dalla conflittualità tra la monarchia e l'aristocrazia del sangue (i Guisa) e gli Ugonotti calvinisti. Il conflitto toccò l'apice sotto il regno di Enrico III (1574-1589), allorché il sovrano cercò di favorire la pace interna riconciliandosi con l'ugonotto Enrico di Navarra. La conseguenza di quest'atto fu l'assassinio di Enrico III, l'ascesa ostacolata di Enrico IV da parte dei membri della Lega cattolica (patrocinata dalla Spagna), la conquista del potere del Navarra e la proclamazione dell'Editto di Nantes (1598), con cui si tollerò la presenza del calvinismo in alcune piazzaforti francesi[20].
- L'Inghilterra fu anch'essa centro delle guerre di religione tra cattolici e protestanti. Dopo la separazione da Roma (1534) ad opera di Enrico VIII, il re si proclamò capo della Chiesa anglicana. Enrico, nonostante la rottura, si mantenne sempre su un piano ortodosso a livello dogmatico[21]. Al contrario, il suo successore, il re bambino Edoardo VI (1547-1553), attorniato da cortigiani e teologi calvinisti (quali Thomas Cranmer), si adoperò per l'introduzione dei dogmi calvinisti nel seno della Chiesa[22]. A ribaltare la situazione fu la sorellastra e fervente cattolica Maria I (1553-1558), figlia di primo letto di Enrico VIII e di Caterina d'Aragona. Maria, nel suo breve regno, cercò di reintrodurre i costumi e gli usi cattolici, dando nel contempo inizio ad una violenta caccia contro gli eretici protestanti[23]. Ben più durature furono le riforme religiose della secondogenita di Enrico, Elisabetta I (1558-1603) la quale: nel 1559 pubblicò un libro di preghiere comune (*The Book of Common Prayer*)[24], mentre promulgò nel 1563[24] una serie di articoli di fede (i 39 articoli). Nonostante questo tentativo di pacificazione, Elisabetta iniziò a perseguitare i sudditi cattolici dopoché papa Pio V la scomunicò ufficialmente nel 1570[25] e dopo essere venuta a conoscenza dei complotti (favoriti dalla Spagna) per deporla ponendo sul trono la cugina,

l'ex regina di Scozia Maria Stuarda. Elisabetta riuscì a resistere anche al tentativo armato di porre fine al suo regno da parte di Filippo II, con la spedizione dell'Invincibile Armata (1588)[26].

- La Guerra dei trent'anni. I torbidi politico-religiosi sembrarono placarsi all'alba del XVII secolo, ma non era nient'altro che una tregua. Nel 1618, in seguito alla defenestrazione di Praga, scoppiò una violenta guerra tra gli Asburgo d'Austria e i principi protestanti dell'Impero, destinata a durare fino al 1648. Questo conflitto, che si estese a tutti i grandi Paesi europei (Stato Pontificio, Baviera, Asburgo d'Austria e di Spagna da un lato; Francia, Paesi Bassi, Svezia e principi protestanti dall'altro), fu l'ultimo che si possa definire di carattere religioso. Infatti, la partecipazione della cattolica Francia (guidata dal Richelieu) al fianco dei calvinisti e dei luterani e lo smacco subito dalle armate imperiali, portavoce in campo politico di quella riunificazione religiosa sognata dal Papato, fece tramontare il sogno di una restaurazione cattolica da parte della Chiesa.

L'assolutismo papale

Premessa

Elemento caratteristico della cultura religiosa post-tridentina fu l'affermazione definitiva dell'assolutismo papale e la morte del conciliarismo. I pontefici della seconda metà del XVI secolo si impegnarono, infatti, a sottolineare il decreto conciliare tridentino che ribadiva il carattere divino della sede episcopale romana, limitando così fortemente eventuali spinte autonomiste delle sedi episcopali cattoliche suffraganee[27]. Grazie anche alla trattatistica del teologo gesuita (e poi cardinale) Roberto Bellarmino[28], si giunse ad un'esaltazione personale del Romano Pontefice quale *Vicarius Dei* e cuore della Chiesa stessa:

> ««L'esaltazione dei pontefici, della loro azione e delle loro realizzazioni, divenne una costante; i panegirici si modellavano su quelli scritti in onore degli imperatori: ma l'esaltazione della persona in realtà rimandava all'esaltazione della chiesa stessa».»
>
> (Storia del Cristianesimo-l'età moderna, a.c. di G.Filoramo – D. Menozzi, cit., p. 183.)

Il *clou* del periodo in cui si consolidò questa dimensione curiale, accentratrice ed assolutista si può tratteggiare dal pontificato di Paolo III (1534-1549) fino a quello di Gregorio XV (1621-1623)[27], durante i quali pontefici autoritari ed assolutisti quali Pio V e Sisto V incarnarono lo spirito di rinnovamento diffusosi nella coscienza cattolica post-tridentina. Dal pontificato di Urbano VIII (1623-1644) fino a quello di Clemente XII (1730-1740), cioè quel *lungo Seicento delle Chiese cristiane*, si assistette alla fine del sogno di restaurazione cattolica dell'Europa (con la fine della guerra dei trent'anni, 1648) e all'assestamento della mentalità controriformista e delle strutture curiali romane, fino alla comparsa dell'Illuminismo che fu il primo, serio movimento culturale capace di mettere in crisi l'impianto socio-religioso uscito fuori da Trento[29][30].

Pio V fu uno dei più energici ed attivi pontefici dell'immediato periodo post-tridentino, incarnandone appieno lo spirito di riaffermazione del prestigio romano.

Il Papato della Controriforma

Da Pio IV a Clemente VIII (1559-1605). L'attuazione del Concilio

Pio IV, negli ultimi anni del suo pontificato, si mobilitò perché i canoni disciplinari e teologici approvati a Trento fossero messi in pratica. Per questo motivo, già nel 1564 creò una Congregazione del concilio[31] perché sorvegliasse l'attuazione delle disposizioni conciliari e, il 13 novembre 1565[32], la pubblicazione della *Professio fidei tridentina*, "compendio" della teologia della Riforma cattolica. L'opera di Pio IV fu continuata da Michele Ghisleri, intronizzato nel 1565 col nome di Pio V (1565-1572), implacabile inquisitore animato da una ferrea ed intransigente volontà di sottolineare la *plenitudo potestatis* romana e di combattere le eresie con tutti i mezzi a disposizione possibili. Sotto di lui:

El Greco, *Ritratto di Pio V*, olio su tela, data ignota, Collezione privata, Parigi.

> «La Roma papale tendeva a costituirsi norma di tutta la vita ecclesiale, dalla liturgia al diritto, dalla storia alla teologia. Lo si verifica anche sul piano liturgico-rituale. Poiché ai pontefici era deputato l'intervento in materia, la riforma del messale e del breviario fu effettuata da parte di papa Pio V.»
>
> (P. VISMARA, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», in Storia del Cristianesimo, III. L'età moderna, a cura di G. FILORAMO, D. MENOZZI, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 151-290, cit., p. 187)

Oltre alla riforma del messale (il cosiddetto "Messale di San Pio V")[33], Pio V patrocinò anche l'uniformità dei vari riti liturgici presenti nella Chiesa cattolica (mantenendo intatto il rito ambrosiano, anche a causa della caparbia volontà di San Carlo Borromeo nel mantenerne la ricchezza spirituale[34]); diede impulso alle missioni (istituzione di una congregazione cardinalizia nel 1568[35]); instaurò a Roma un clima di assoluta ortodossia dottrinale accompagnata da una corretta ortoprassi da parte del clero e dei fedeli; favorì la diffusione del Santo Rosario presso il popolo, preghiera che venne solennizzata come ringraziamento alla Madonna per la vittoria ottenuta dalla Lega Santa a Lepanto contro i Turchi (1571)[36]. Le riforme furono proseguite da Gregorio XIII (1572-1585), decretando la costituzione di ambascerie diplomatiche permanenti (le nunziature apostoliche) per mantenere strette e continue relazioni con i monarchi d'Europa[37] ed avviò le prime disposizioni ecclesiali riguardo all'obbligo, da parte dei vescovi, di presentare a Roma delle relazioni delle visite pastorali da loro condotte nelle varie diocesi[38]. Solamente nel 1585, sotto Sisto V (1585-1590), tali decreti divennero ufficiale, dando origine alle *relationes ad limina apostolorum* tuttora vigenti[38]. Quest'ultimo pontefice, benché avesse regnato solo 5 anni, si dimostrò energico nell'azione teologica ed esegetica, tanto da portare a compimento la revisione della *Vulgata* (edita nel 1592[39] sotto Clemente VIII, papa dal 1592 al 1605), in ottemperanza ai canoni tridentini che prevedevano la definizione dei libri delle Sacre Scritture.

La fine del sogno dell'egemonia cattolica (1605-1648)

La prima metà del secolo vide il papato impegnato nel tentativo di imporre la sua supremazia in campo religioso in tutta Europa, e non limitandosi soltanto agli Stati che nel frattempo avevano abbracciato il protestantesimo. Supportati da un apparato politico-religioso stabile ed efficiente, i pontefici del primo Seicento cercarono di ricostruire il sogno medievale di Gregorio VII e di Innocenzo III: una *plenitudo*

potestatis directa che non si limitasse ad esercitare il potere spirituale nelle questioni prettamente religiose, ma che interferisse anche nella politica interna degli stati, considerati come il braccio "secolare" dell'azione della Chiesa.

La concretizzazione di questo progetto si trovò nell'autoritario Paolo V (1605-1621), allorché scagliò l'interdetto contro la Repubblica di Venezia (1606) per essersi rifiutata di consegnare a Roma dei preti rei di aver commesso dei delitti e per non aver accolto le richieste pontificie in merito alla legislazione ecclesiastica[40]. Paolo V, però, non si rese conto che la sua presa di posizione era anacronistica: la difesa dei principi giurisdizionalisti statali, nell'età delle monarchie assolute, avevano sviluppato un senso di orgoglio "laico" negli Stati, opponendosi fortemente contro le pretese di intervento diretto del pontefice nelle loro questioni di politica interna[41]. Il Bellarmino stesso si accorse, anni addietro, che era impossibile esercitare tale politica:

> «Roberto Bellarmino, in particolare nelle sue *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius tempori haereticos* [...] prendeva atto lucidamente del processo in corso nella formazione degli Stati moderni e della situazione creatasi dopo la Riforma, quando il sostegno alla causa della Chiesa romana da parte degli Stati cattolici era stato ottenuto dal Papato attraverso contrattazioni che avevano dovuto riconoscere al potere politico varie competenze nella sfera della giurisdizione ecclesiastica. Di lì derivava l'impossibilità di riproporre una prospettiva teocratica nella quale il potere del papa trovasse occasione di esercitarsi direttamente sulla società»
>
> (Potestà-Vian, *Storia del Cristianesimo*, cit., pp. 346-347)

Anonimo, *cardinale Roberto Bellarmino*, XVI secolo.

Infatti, il Pontefice non riuscì ad ottenere il risultato sperato: l'indifferenza dei veneziani (che continuarono a celebrare i sacramenti nonostante l'interdetto papale), la reazione teologico-politica di fra Paolo Sarpi[42] e le minacce della Francia di Enrico IV costrinsero Paolo a retrocedere dai suoi propositi[38].

Dopo il breve ma intenso pontificato di Gregorio XV (1621-1623), promotore dell'importante dicastero pontificio di *Propaganda fide* (1622)[35], seguì quello ventennale di Urbano VIII (1623-1644). Il Pontefice, benché assertore della maestà pontificia nella regolamentazione delle questioni internazionali, dovette amaramente constatare il fallimento dei suoi progetti quando la Francia del cardinale Richelieu, nella guerra dei trent'anni, si batté a fianco dei protestanti contro i cattolici. La pace di Westfalia

> «pose fine alle grandi guerre di religione e comportò il fallimento del progetto di restaurazione controriformista dell'Europa [...] Con la pace di Westfalia, che Innocenzo X sconfessò senza generare particolari conseguenze, il Papato entrò in una fase di grave crisi.»
>
> (Potestà-Vian, *Storia del Cristianesimo*, cit., p. 351.)

Il riformismo barocco e la sua fine (1650-1740)

Il papato della seconda metà del XVII secolo dovette constatare amaramente la fine del suo sogno di restaurazione cattolica, accontentandosi di essere la guida morale delle coscienze e di influire, con la sua autorità morale, sulle decisioni politiche degli Stati cattolici. I pontificati di Innocenzo X (1644-1655) e di Alessandro VII (1655-1667) continuarono da un lato nel consolidare quella cultura controriformista attraverso disposizioni disciplinari e patrocinando l'arte barocca come strumento di propagazione della fede[43]; dall'altra, ad impedire la diffusione delle "devianze" ortodosse tridentine. Tra queste, spiccava per importanza ed influenza culturale il giansenismo, dottrina sviluppata dal vescovo olandese Cornelius Jansen (1583-1638) vicina alle posizioni calviniste sul problema della grazia e della predestinazione[44][45] Benché i seguaci del giansensimo (celebre centro di diffusione fu il monastero di Port-Royal, intorno al quale gravitava il filosofo e matematico francese Blaise Pascal) si dichiarassero seguaci del cattolicesimo romano, i papi da Urbano VIII in avanti si dimostrarono fortemente avversi ad un indirizzo teologico così vicino al calvinismo. Difatti, con la bolla di papa Innocenzo X *Cum Occasione* del 1653[46] e con quelle di Alessandro VII (*Ad sanctam beati Petri sedem* del 1656 e *Regiminis Apostolici* del 1664[46]), il papato diede il via ad una serie di condanne nei decenni successivi, tra cui la più importante è sicuramente la bolla *Unigenitus* del 1713 ad opera di Clemente XI[46].

Il pontefice che espresse maggiormente il ruolo di guida spirituale e di difensore intransigente della dottrina fu Innocenzo XI (1676-1689), il quale intendeva rilanciare il Papato nella sua missione pastorale, avviando una selezione più rigida per scegliere i candidati curiali e cercando di estirpare alcune ignobili piaghe della Curia, quali la vita principesca che i cardinali conducevano e il nepotismo. I principali problemi del pontificato innocenziano furono:

1. Il quietismo. Propugnato dal prete spagnolo Miguel de Molinos, sosteneva una forte religiosità interiore tendente al misticismo, abbandonandosi ad uno stato di quiete per fondere la propria anima con Dio[47]. Di conseguenza, il quietismo giungeva quasi a screditare l'importanza della religiosità esteriore. Attaccata dai gesuiti, questa dottrina fu condannata da Innocenzo XI nel 1687[47].
2. La questione gallicana. Innocenzo, tra il 1680 e il 1684, dovette fronteggiare il tentativo da parte di re Luigi XIV di Francia di assoggettare la Chiesa di Francia alla monarchia. Dopo una diatriba che toccò il culmine il 13 marzo 1682 con la promulgazione della *Declaratio cleri gallicani*, in cui si limitava il potere papale, riconoscendone però un primato spirituale[48].

La spinta riformatrice e pastorale fu seguita da Innocenzo XII (1691-1700), che emise la bolla *Romanum decet pontificem* (1692) con cui condannava esplicitamente il nepotismo[49]; e da Clemente XI (1700-1721), che continuò la lotta contro il giansenismo. Con quest'ultimo pontefice, però, il prestigio del papato in campo internazionale cominciò lentamente a scemare: l'affermazione piena del giurisdizionalismo e la decadenza dello Stato Pontificio in campo internazionale[50] (rovesci diplomatici al trattato di Utrecht del 1714[51]) determinarono una crisi d'autorità della Chiesa Cattolica in campo etico e dottrinale. Con il radicamento dell'illuminismo nei ranghi della politica e della cultura, poi, si diffuse presso gli ambienti governativi anche un forte sentimento anti-gesuita. Se Benedetto XIII (1723-1730) e Clemente XII (1730-1740) cercarono di opporsi alle novità provenienti dal mondo contemporaneo, Benedetto XIV (1740-1758), per via anche del suo spirito conciliante e dei suoi interessi verso ogni ramo della cultura, cercò di trovare dei canali di mediazione con la nuova cultura europea[52]. Quando però si accorse dei rischi potenziali contenuti in alcune opere (L'*Esprit de lois* di Montesquieu, per esempio) e dell'anticlericalismo sempre più

serpeggiante in seno agli stati cattolici europei (*in primis* il Portogallo del Marchese di Pombal), Benedetto XIV procedette ad un ripiegamento teologico e culturale volto alla difesa dei principi della fede cristiana. Con la seconda fase del pontificato lambertiniano, si può parlare di conclusione del riformismo barocco[53].

La spiritualità tridentina

I nuovi ordini religiosi e il loro contributo

A contribuire al rinnovamento spirituale presso la popolazione, un ruolo fondamentale lo svolsero quegli ordini religiosi nati in risposta all'esigenza della Riforma Cattolica percepita già all'indomani della Riforma Luterana. Ordini come i cappuccini, le orsoline, i teatini, i barnabiti e specialmente i gesuiti rafforzarono la pastorale del degradato clero secolare[54], influendo sugli sviluppi della devozione popolare, caratterizzata da una forte venerazione nei confronti dei Santi, della Beata Vergine (in particolar modo si diffuse la pratica del rosario), l'assiduità alla partecipazione dei sacramenti e ai precetti della Chiesa, determinando talvolta una religiosità di facciata, dominata più dal conformismo che da una religiosità percepita nella sua purezza.

Incisione di Íñigo López de Loyola, fondatore della Compagnia di Gesù.

Infatti, oltre ad influire sulla condotta dei fedeli nell'ortoprassi religiosa, gli ordini religiosi nati dalla Riforma Cattolica (in special modo i Gesuiti per i ragazzi e le Orsoline per le femmine[55]) si adoperarono di formare le generazioni future, a seconda dei ruoli che i giovani avranno nella società[56]. Non per nulla, l'educazione dei futuri principi era affidata a precettori gesuiti i quali, d'altronde, crearono delle scuole per la formazione anche dei ceti medio-bassi[56]: l'educazione umanistica, impregnata di una sana dottrina cattolica, era considerato il miglior strumento per la formazione dell'uomo[57].

La "clericalizzazione" della società cristiana

L'attenzione rivolta alla pratica esteriore della religiosità e l'affidamento del popolo al clero spazzò via quel gruppo di intellettuali e religiosi cattolici (i cosiddetti *spirituali*) simpatizzanti per la dimensione interiore della fede propugnata dal protestantesimo[58]. Una religiosità che non faccia affidamento al Magistero della Chiesa era vista con estremo sospetto da parte delle gerarchie, che affidavano i singoli casi all'Inquisizione. Di conseguenza, si ebbe un rafforzamento della figura del presbitero, capace di condurre il popolo di Dio alla salvezza dell'anima attraverso una corretta interpretazione esegetica delle Sacre Scritture, interpretazione fornitagli dall'istituzione dei Seminari come previsto dal Concilio di Trento:

> «Dopo Trento, la chiesa cattolica consolidò una coscienza collettiva mediante l'eliminazione delle incertezze dogmatiche e l'affermazione del principio della *cura animarum* come suo compito specifico, delegato al ministero ordinato. Ne derivò un processo di "clericalizzazione"; una forte attenzione si incentrò sulla figura e sulle funzioni del prete»
>
> (D. Menozzi - G. Filoramo, *L'età Moderna*, in *Storia del Cristianesimo*, cit., p. 202.)

L'istituzione delle parrocchie, circoscrizioni religiose nettamente più limitate delle pievi medievali, aveva proprio la funzione di controllare più da vicino la morale dei fedeli, modellata grazie alla fondazione delle "Scuole di Dottrina cristiana" in cui si impartivano i precetti tridentini ai fedeli[59]. Inoltre, non bisogna dimenticare che la figura del prete, nelle comunità agricole, era riverita non solo per l'autorità morale che rappresentava, ma anche per la preparazione culturale che, benché non sempre fosse eccellente, era sicuramente superiore a quella dei semplici contadini. La figura di Don Abbondio nel suo rapporto con gli abitanti del paesino descritto ne *I Promessi Sposi* delinea (per lo più per antifrasi) il prototipo del parroco dell'età post-tridentina, sebbene - per Manzoni - ad incarnare veramente quel modello di cura pastorale siano piuttosto padre Cristoforo e il cardinal Federigo Borromeo.

In conseguenza di questa esasperazione del ruolo di mediazione riservato al clero, si venne ad accentuare la distanza tra il "laicato" e il clero stesso, definendo quella *societas inequalis* che verrà ribadita nel Concilio Vaticano I e nel Codice di diritto canonico del 1917 e che permarrà fino al Vaticano II[60]. Se il popolo è una massa di persone indefinita, il clero gode non solo di privilegi sociali, ma anche dell'esclusiva autorità d'interpretazione delle scritture.

Il vescovo controriformista: Carlo Borromeo

Ci sono vari vescovi esemplari del clima controriformista, come ad esempio Pietro Giovanni Aliotti, vescovo di Forlì dal 1551 al 1563, ma come modello del vescovo delineato dal Concilio di Trento certamente spicca la figura di Carlo Borromeo (arcivescovo di Milano dal 1564 al 1584).

Il nipote di Pio IV fu inviato a guidare l'arcidiocesi di Milano, che da cinquant'anni era lasciata in uno stato d'incuria spirituale e materiale a causa della negligenza di Ippolito I e di Ippolito II d'Este. Ivi, il giovane presule si diede subito da fare per cercare di eliminare gli abusi compiuti in questo stato di decennale anarchia, rimuovendo i prelati indegni, ristabilendo il rispetto della disciplina ecclesiastica nei monasteri e nel clero diocesano. Curò con particolare intensità il rispetto della liturgia secondo i canoni tridentini, e si mostrò indefesso nelle visite pastorali, giungendo anche ai confini con la Svizzera protestante e visitando villaggi e paesi sperduti sulle montagne. L'opera restauratrice di san Carlo non si limitò soltanto alle disposizioni liturgiche e all'adempimento dei canoni tridentini, in quanto esercitò fino in fondo il suo ministero di servizio verso i più bisognosi in occasione della peste del 1576 (chiamata infatti "peste di San Carlo") e conducendo una vita morigerata. Si prodigò, inoltre, nella formazione culturale dei suoi presbiteri, aprendo vari seminari (tra cui ricordiamo il Collegio Borromeo di Pavia).

La cultura barocca

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Arte della Controriforma***, ***Pierluigi da Palestrina***, ***Rivoluzione scientifica*** *e* ***Virginio Cesarini****.*

La Chiesa è propagatrice in primo piano della cultura religiosa. Dopo aver abdicato al sapere mondano in seguito al Concilio di Trento, la Chiesa Cattolica fu in prima linea nella diffusione della religione e nell'opera di moderazione di quella profana, tramite lo strumento della Santa Inquisizione. Sostanzialmente, la Chiesa Cattolica opera una purificazione di tutte le tematiche pagane del primo cinquecento per dare il via ad un umanesimo cristiano che trova i suoi centri propulsori nei collegi gesuiti[61] e nelle predicazioni tanto in voga in quel secolo. Si può vedere quindi come la cultura cattolica non sia, come c'è stata rappresentata, soltanto repressione, ma proposta per un'innovazione del sapere in chiave cristiana: protegge infatti la

scienza (purché sia in linea con le scritture); favorisce l'arte *ad maiorem gloriam Dei* (Palestrina nella musica; Bernini e Borromini in quella figurativa e architettonica); esalta la poesia come funzione moralizzatrice (il circolo classicista di papa Urbano VIII).

L'arte figurativa

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Chiesa del Gesù (Roma)*** *e* ***Bernini****.*

In seguito alle disposizioni conciliari, l'arte figurativa del Barocco deve rispondere all'esigenza di difesa e diffusione dell'ortodossia cattolica contro l'eresia protestante. Un clima di profondo rinnovamento segue la rivoluzione dei canoni figurativi dell'età rinascimentale: gli affreschi rappresentanti scene tratte dai vangeli apocrifi vengono cancellati, mentre quelli considerati indecenti e dal sapore paganeggiante (quale il Giudizio Universale di Michelangelo) vengono "corretti" attraverso l'aggiunta di panni per coprire le nudità. L'arte deve ritornare (come si vedrà anche per l'aspetto musicale) a "parlare" agli analfabeti, glorificare Dio e i suoi Santi attraverso la celebrazione di particolari soggetti, quali la Madonna (la cui venerazione è rifiutata dai protestanti)[62]. In campo architettonico, due casi esemplificativi mostrano come l'arte sia divenuta strumento di propaganda della Riforma Cattolica: la chiesa del Gesù di Roma, ad opera del Vignola; e la produzione artistica del Bernini.

Gian Lorenzo Bernini, *Estasi di santa Teresa d'Avila* (1652), transetto sinistro di Santa Maria della Vittoria, Roma.

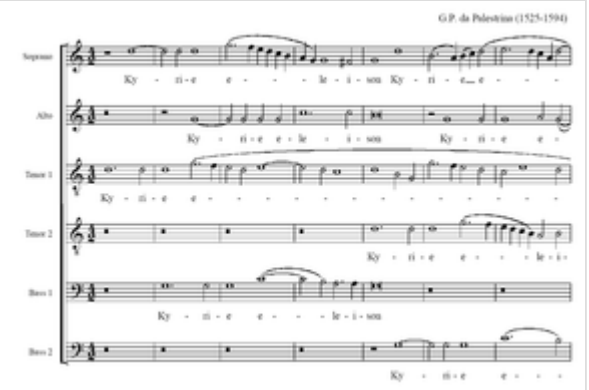
Nel primo caso, la chiesa, riccamente decorata, presenta una struttura a pianta latina fiancheggiata da una serie di cappelle riconducenti ai motivi religiosi della controriforma: l'esaltazione dei santi e dei sacramenti, la devozione al Sacro Cuore di Gesù. La volta è affrescata col trionfo di Cristo, fiancheggiato dai dottori della Chiesa, con la chiara allusione di dimostrare l'ortodossia della fede cattolica[63]. Del Bernini, oltre all'esaltazione iconografica del potere papale con la *Cathedra Petri* nella Basilica Vaticana, si ricorda l'*Estasi di santa Teresa d'Avila*, altisonante espressione del misticismo controriformista.

La musica

La musica polifonica di stampo quattrocentesco sembrava aver preso una strada indipendente rispetto alle esigenze liturgiche, che prevedevano un uso delle parole e un messaggio che fosse semplice, chiaramente udibile da parte dei fedeli. Inoltre, si richiese una purificazione della polifonia da tutte le tematiche profane, perché la musica ritornasse ad essere *ancilla Dei*[64]. Il Concilio, per ribadire quest'esigenza di purificazione e di asservimento della parola musicata ai fini liturgici[65], emanò il *Decretum de observandis et evitandis in celebratione Missarum* (1562)[66]:

> «Bandiscano, poi, dalle chiese quelle musiche in cui, con l'organo o col canto, si esegue qualche cosa di meno casto e di impuro; e similmente tutti i modi secolari di comportarsi, i colloqui vani e, quindi, profani, il camminare, il fare strepito, lo schiamazzare, affinché la casa di Dio sembri, e possa chiamarsi davvero, casa di preghiera.»
>
> (Concilio di Trento, Sessione XXII, Canoni sul santissimo sacrificio della Messa.)

Pierluigi da Palestrina, davanti ad un'ala intransigente dei Padri che addirittura voleva l'abolizione della musica dalle liturgie[67], avrebbe rivisto quel capolavoro che è la *Missa Papae Marcelli* (1555), presentandola poi davanti ad una commissione di cardinali (tra cui faceva parte anche il Borromeo) per dimostrare che il contrappunto ovvero la polifonia è davvero compatibile con le dottrine della Controriforma[68]. La Controriforma, nel considerare il capolavoro di Palestrina, approvò la polifonia, che da allora ebbe sempre un posto privilegiato accanto al canto gregoriano, proclamando Palestrina il salvatore della musica polifonica e gettando le basi per la cappella sacra romana. Si richiese, però, che la musica polifonica seguisse le seguenti norme:



Spartito del *Kyrie* della *Missa Papae Marcelli* di Giovanni Pierluigi da Palestrina

> «La polifonia doveva però rispettare alcuni principi che divennero culturalmente l'ideale estetico della Controriforma: messa cantata in latino; divieto di parodie da musiche secolari; polifonia semplice, tale da non soffocare il testo; musica eseguita a cappella, senza strumenti con l'unica eccezione dell'organo; esecuzione con dignità espressiva, senza gli eccessi degli “affetti” e dello stile madrigalistico.»
>
> (*Il '500 in Italia: il Concilio di Trento e Palestrina*, tratto dal sito *https://lasacramusica.blogspot.it/*)

Il classicismo letterario barocco

Oltre alla linea marinista e concettista, piena di figure retoriche volte a suscitare splendore e meraviglia nel pubblico dei lettori, il critico letterario Ezio Raimondi[69] ha individuato una linea invece più classicheggiante, che rifiutava le stravaganze mariniste (senza però rifiutare di suscitare la meraviglia nei lettori) e che si proponeva di educare il popolo di Dio attraverso una letteratura "pedagogica" e civile[70]. Il fulcro di questa tendenza classicheggiante lo si ebbe nel circolo barberiniano[70], formatosi intorno al cardinale Maffeo Barberini, futuro papa Urbano VIII (1623-1644). Lo stesso Urbano VIII, Tommaso Campanella, Tommaso Stigliani, Giovanni Ciampoli e Virginio Cesarini furono tra i principali esponenti di questo gruppo di poeti, ma fu soprattutto l'ultimo a dare un maggior contributo per stile e produzione[70]. Cesarini, membro dell'Accademia dei Lincei amico di Galileo, proponeva una poesia etica secondo i principi cristiani e che potesse suscitare un senso d'amor patrio[70].

Il rapporto tra scienza e fede

Gli studi recenti

La creazione, tratta da una Bibbia illustrata: Dio Padre organizza l'universo in varie sfere concentriche, secondo la teoria aristotelico-tolemaica; al centro dell'universo, ovviamente, sta la Terra.

A partire dagli anni '50 del '900 gli studi storico-letterari hanno rivalutato profondamente l'immagine negativa che è stata offerta per secoli, cioè quella di una Chiesa ostile al progresso scientifico e persecutrice delle nuove scoperte, soprattutto in campo astronomico.[71][72][73] In realtà, Andrea Battistini, Ezio Raimondi ed Eraldo Bellini, nei loro saggi delineanti il rapporto tra letteratura e scienza, hanno inevitabilmente affrontato anche la dimensione della fede, fondamentale perno socio-culturale della civiltà controriformista[74][75].

La visione tolemaica e il ruolo scientifico dei Gesuiti

Partendo dal presupposto che il testo biblico è un'*auctoritas* non solamente per le questioni di fede, ma anche per quelle scientifiche, la tradizione ecclesiastica aveva accolto la teoria geocentrica dello scienziato egiziano Tolomeo, in quanto la sua teoria si accordava perfettamente alla visione antropocentrica del cristianesimo. Come l'Uomo è al centro della Creazione, così la Terra deve essere al centro dell'Universo[76]. La Chiesa patrocinò le iniziative scientifiche più disparate, purché non s'intaccasse la teoria geocentrica. I Gesuiti, per esempio, erano considerati (nel mondo cattolico) tra i migliori studiosi della realtà cosmica e naturale[77]: Athanasius Kircher, Orazio Grassi e Francesco Lana de Terzi sono soltanto alcuni degli scienziati appartenenti alla Compagnia di Gesù[78], con i quali lo stesso Galileo mantenne i rapporti fino alla rottura avvenuta con la pubblicazione de *Il Saggiatore*. La stessa Accademia dei Lincei, di cui si parlerà fra poco, era supportata dall'allora cardinale Maffeo Barberini, nonostante la "libertà di ricerca" propugnata dal fondatore dell'Accademia, il principe Federico Cesi.

I Lincei e Galileo: la "nuova scienza"

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Accademia dei Lincei*** *e* ***Galileo Galilei****.*

Nata nel 1603 per iniziativa del giovane principe Federico Cesi (insieme agli amici Giovanni Heckius, il marchigiano Francesco Stelluti e l'umbro Anastasio de Filiis), l'Accademia de' Lincei iniziò a funzionare soltanto nel 1609, quando il Cesi divenne proprietario dei beni paterna in seguito alla morte del genitore. La fortuna dei Lincei fu però data dall'adesione di Galileo nel 1610, determinando fra di essi un vero e proprio sodalizio scientifico: se Galileo, famoso per il fresco di stampa *Sidereus Nuncius*, diede prestigio all'Accademia con la sua adesione, dall'altra i Lincei, molto sensibili alla divulgazione della "nova scienza"[79], spinsero Galileo ad adottare il dialogo come genere letterario adatto per tale scopo[80]. I Lincei, per diffondere le loro scoperte, inventarono gli opuscoli e le gazzette (in lingua volgare) perché si formasse una coscienza collettiva anche con dei profani: la prosa letteraria trovò così una forma di comunione con la scienza. Questa, inoltre, doveva basarsi sull'esperienza diretta, empirica dei fenomeni, e non sulle *auctoritates* antiche e teologiche. Come esporrà bene Galileo nelle *Lettere Copernicane*, la Bibbia è un volume dal carattere soteriologico, perché conduca gli uomini alla salvezza, e non un libro scientifico[81]. Bisogna non sapere di astrologia, filosofia o teologia per capire la realtà della natura, ma di matematica e fisica, in quanto il libro dell'universo ragiona secondo i calcoli, e non intorno alle dotte disputazioni, come dirà Galileo disputando con il gesuita Orazio Grassi ne *Il Saggiatore:*

> «La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, a conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.»
>
> (Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, in *Opere*, Vol.I, a cura di Francesco Brunetti, 2005, pp. 631-632. Il passo è riportato nel saggio di Mariano Giaquinta, cit.)

La Chiesa, nella figura del cardinal Bellarmino, si oppose alla rinascita del copernicanesimo nella sua veste galileiana[82], in quanto non conciliante con alcuni passi delle Scritture, quali *Giosuè* 10, 12-13. Il Cardinale cercò di convincere Galileo a desistere, dopo la sentenza del Sant'Uffizio del 1616, a non difendere una tesi "plausibile" solo come forumulazione matematica privata, ma non concepibile nella sua accettazione pratica[83]. L'ascesa poi al trono papale del filo-linceo Urbano VIII fece credere allo scienziato pisano di poter liberamente sostenere questa visione, ma si sbagliava[84]. Lo scontro tra questi due correnti di pensiero e di interpretazione del reale giunse il culmine con la condanna, da parte del Sant'Uffizio, del *Dialogo sui massimi sistemi*, cosa che suscitò molto scalpore presso gli avversari del cattolicesimo controriformista.

Storiografia

Le origini: Paolo Sarpi e Pietro Sforza Pallavicino

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Paolo Sarpi*** *e* ***Pietro Sforza Pallavicino****.*

Paolo Sarpi, il frate veneziano dell'Ordine dei Servi di Maria, che si oppose all'interferenza di papa Paolo V nelle questioni giurisdizionali della Repubblica di Venezia, nel 1619[42] pubblicò a Londra la sua opera più famosa, la *Istoria del Concilio Tridentino*, ove si sottolinea la cupidigia del papato il quale, aiutato dalla Spagna, riuscì ad imporre la sua volontà sulla collegialità dei vescovi per raggiungere i propri fini temporali[85].

Ignoto, *Paolo Sarpi*, incisione del XIX secolo. Il Sarpi fu il primo intellettuale ad occuparsi del Concilio di Trento dal punto di vista storiografico.

L'opera del Sarpi, messa subito all'Indice, spinse la Curia ad affidare all'intellettuale (e cardinale dal 1659) Pietro Sforza Pallavicino[86] un'opera che potesse fronteggiare quella del Sarpi. Il prelato scrisse, pertanto, la *Istoria del Concilio di Trento* (1656-1657). Opera notevolmente più chiara e meno passionale (e quindi meno ideologica), la *Istoria* è costruita con un metodo storico più efficace di quella del frate veneziano.

La nascita del concetto di Controriforma

Il termine *Controriforma* non fu usato nei secoli XVI e XVII, ma venne coniato da Johann Stephan Putter, docente giurista di Gottinga, nel 1776[87]. Putter, con questa parola, intendeva indicare la reazione della Chiesa alla riforma luterana[87] attraverso:

- la riaffermazione e ridefinizione dei dogmi discussi dal protestantesimo.
- la condanna della riforma protestante come eresia.
- la persecuzione degli eretici.
- la censura dei testi e di qualsiasi opinione non fosse conforme alle linee ecclesiastiche.

Riforma cattolica e Controriforma: la storiografia del XX secolo

I maggiori storici tendono oggi a sostenere la coesistenza di due aspetti distinti e paralleli nella realtà del cattolicesimo cinquecentesco: la "Riforma cattolica" e la "Controriforma".[88][89]

Johann Stephan Putter coniò il termine *Controriforma* nel 1776

Il primo a introdurre il concetto di "riforma cattolica" fu probabilmente il protestante Karl Peter Wilhelm Maurenbrecher, il quale scrisse nel 1880 la *Geschichte der Katholischen Reformation*[90]. Dopo di lui, gli storici Ludwig von Pastor, Joseph Lortz, Lucien Febvre, Delio Cantimori, Erwin Iserloh, Giacomo Martina, Giuseppe Alberigo, Mario Bendiscioli[91], Pier Giorgio Camaiani, Jean Delumeau, Paolo Prodi ed altri continuarono a riflettere e ad elaborare la dimensione storico-religiosa del cattolicesimo post-tridentino tra riforma e controriforma.

Fu soprattutto lo storico tedesco Hubert Jedin[92] a identificare e definire i due movimenti come distinti nella storia della Chiesa cattolica. Quale sarebbe, dunque, la differenza tra *Riforma cattolica* e *Controriforma*? La *Riforma Cattolica* tende a mettere a fuoco gli elementi di trasformazione che la Chiesa accolse in questo periodo, procedendo alla definizione dei suoi dogmi e alla presa di coscienza di un'*alterità* rispetto al mondo protestante[87]; la *Controriforma* sottolinea, invece, il contrasto netto con il protestantesimo e l'applicazione dei decreti conciliari nelle Chiese locali e attraverso l'istituzione di organi specifici (Sant'Uffizio, Inquisizione romana, Indice dei libri proibiti) per monitorare l'ortodossia tridentina[93]. Jedin scrive così, a tal proposito:

> «Tanto il concetto di "riforma cattolica" quanto quello di "controriforma" presuppongono nel termine "riforma" la designazione storica della crisi protestante con la conseguente frattura della fede e della Chiesa [...] Nel frattempo W. Maurenbrecher, in dipendenza dal Ranke, aveva adottato (1880) il termine di "riforma cattolica" per designare quel rinnovamento di sé operato dalla chiesa, specialmente in Italia ed in Spagna, che si riannodava ai tentativi di riforma del tardo medioevo...Noi diamo la preferenza a questa designazione di "riforma cattolica"»
>
> (H. Jedin, *Storia della Chiesa: Riforma e controriforma : crisi, consolidamento, diffusione missionaria (XVI - XVII sec.)*, Vol.VI, in *Storia della Chiesa*, ed.it. a c. di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 1993, p. 513.)

Non bisogna tuttavia dimenticare la sostanziale persistenza di un filone storiografico che si oppone a questa linea interpretativa. Tra gli studiosi che hanno proposto opinioni contrastanti, si può menzionare Giovanni Miccoli, che a tale problema si dedica nel paragrafo conclusivo del suo celebre saggio *La storia religiosa*[94], dedicato alla "Crisi e restaurazione cattolica nel Cinquecento".

Maggiori figure

Pontefici

- Paolo III (1534-1549)
- Giulio III (1550-55)
- Paolo IV (1555-59)
- Pio IV (1559-65)
- Pio V (1566-72)
- Gregorio XIII (1572-85)
- Sisto V (1585-90)
- Clemente VIII (1592-1605)
- Paolo V (1605-1621)
- Gregorio XV (1621-1623)
- Urbano VIII (1623-1644)
- Innocenzo XI (1676-1689)

Religiosi

- Sant'Ignazio di Loyola
- San Carlo Borromeo
- Santa Teresa d'Avila
- San Giovanni della Croce
- San Francesco di Sales
- San Francesco Saverio
- San Filippo Neri
- San Camillo de Lellis
- San Vincenzo de' Paoli

Teologi - apologetica

- San Roberto Bellarmino
- San Lorenzo da Brindisi
- San Pietro Canisio
- Antonio Possevino
- Jacob Gretser
- Wilhelmus Lindanus

Teologi - teologia dogmatica

- Girolamo Seripando
- Francisco Suárez
- Tommaso De Vio
- Francisco de Vitoria
- Melchor Cano
- Domingo de Soto
- Domingo Báñez
- Francisco de Toledo Herrera
- Gregorio di Valencia
- Gabriel Vásquez
- Diego Ruiz de Montoya
- Juan de Lugo

Teologi - teologia morale

- Gabriel Vásquez
- Francisco Suárez
- Domingo Báñez
- Leonardo Lessio
- Adam Tanner
- Giovanni Martinez de Ripalda

Teologi - teologia storica

- Cesare Baronio
- Fronton du Duc
- Denis Pétau
- Luigi Lippomano
- Paolo Regio
- Lorenzo Surio

Sovrani e politici

- Filippo II di Spagna
- Caterina de' Medici
- Enrico di Guisa
- Ferdinando II
- Enrico IV di Francia
- Cardinale di Richelieu
- Filippo IV di Spagna
- Conte Duca di Olivares
- Albrecht von Wallenstein
- Luigi XIV di Francia

Artisti, intellettuali e scienziati

- Alessandro Scarlatti
- Alessandro Tassoni
- Antonio Vivaldi
- Artemisia Gentileschi
- Benedetto Castelli
- Blaise Pascal
- Caravaggio
- Cartesio
- Miguel de Cervantes
- Claude Lorrain
- Claudio Monteverdi
- Diego Velázquez
- El Greco
- Emanuele Tesauro
- Federico Cesi
- Francesco Borromini
- Francisco de Quevedo
- Galileo Galilei
- Giordano Bruno
- Giovanni Battista Lulli
- Giovan Battista Marino

- Stanislao Osio
- Ambrogio Catarino Politi
- Edmund Campion

Teologi - studi biblici

- Giovanni Maldonado
- Francisco de Toledo Herrera
- Willem Hessels van Hest
- Cornelio a Lapide
- Sisto Senese
- Antonio Possevino
- Jean Bolland
- Goffredo Henschen
- Daniel Papebroch
- Onofrio Panvinio
- Antonio Bosio

Teologi

- Luis de Molina
- Giansenio
- Miguel de Molinos
- Jacques Bénigne Bossuet
- Giovanni Botero
- Giovanni Pierluigi da Palestrina
- Gian Lorenzo Bernini
- Luis de Góngora
- Nicolas Poussin
- Paolo Sarpi
- Pietro Sforza Pallavicino
- Torquato Tasso
- Virginio Cesarini

Note

1. ^ Il termine non è mai stato in realtà usato dalla Chiesa e fu coniato dal giurista protestante Johann Stephan Pütter, *Die Augsburgische confession*, Göttingen, Wittwe Vandenhoeck, 1776, p. 10 (cfr. Albert Elkan, “Entstehung und Entwicklung des Begriffs ‘Gegenreformation,’” in "Historische Zeitschrift", 112 (1914), pp. 473-493, a p. 475.), quindi, a grande distanza dagli avvenimenti. È da intendere come contraltare a “Riforma”, riferita all’azione di Lutero, termine, quest’ultimo, peraltro mai utilizzato dal teologo tedesco, bensì codificato dagli storiografi. Massimo Petrocchi in “La Controriforma in Italia”, Roma, Veritas, 1947, invita a accogliere il termine “col beneficio d'inventario” (p. 13)
2. ^ «Movimento religioso, sorto all’interno della Chiesa cattolica nei decenni precedenti la Controriforma, che tendeva a una moralizzazione dei costumi del clero e a un rinnovamento teologico» (Il Nuovo De Mauro (https://dizionario.internazionale.it/), s. v. «riforma»
3. ^ Concilio di Costanza (http://www.clerus.org/clerus/dati/2000-06/13-2/ConcilioCostanza.html)
4. ^ *Controriforma*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
5. ^ Iniziato nel 1517 con la protesta di Martin Lutero contro la vendita delle indulgenze, movimenti anti-romani sorsero in Svizzera grazie all'azione di teologi quali Huldrych Zwingli e Giovanni Calvino; in Germania, con gli anabattisti di Munster; Martin Bucero, nella zona franco-tedesca; in Inghilterra, con la creazione di una Chiesa nazionale ad opera di Enrico VIII (1533). Cfr. protestantesimo.
6. ^ "L'ipotesi di convocazione di un concilio, da più parti richiesta, fu a lungo considerata dai pontefici con sospetta prudenza. Erano tutt'altro che scomparse le dottrine conciliariste, relative alla superiorità del concilio sul papa, che avevano trovato larga udienza e creato polemiche di non poco contro nell'età dei concili di Costanza e Basilea" (G. Filoramo - D. Menozzi, *L'Età Moderna*, cit. pp. 170-171.)
7. ^ Adriano Prosperi, *Clemente VII in Enciclopedia dei Papi online*, su *treccani.it*, Treccani, 2000. URL consultato il 4 febbraio 2015.
   > «Ma l'ostilità del papa alla convocazione di un concilio era grandissima e già allora ben conosciuta, tanto che l'ambasciatore di Carlo V, il duca di Sessa, non ebbe il coraggio di affrontare direttamente l'argomento. Concorrevano ad alimentare tale ostilità da un lato le ombre ancora vicine del conciliarismo e l'esperienza del contrasto coi "gallicani", dall'altro il timore che il concilio potesse trovare nella sua nascita illegittima un buon pretesto per deporlo»
8. ^ Potestà-Vian, *Storia del Cristianesimo*, pp. 327-328.

9. Filoramo-Menozzi, *L'Età Moderna*, p. 171.
10. *Concilio di Trento in Dizionario di Storia online*, su *treccani.it*, Treccani, 2010. URL consultato il 4 febbraio 2015.
11. ^ Menozzi-Filoramo, *L'Età Moderna*, p. 161.
12. ^ A. Tomassetti, *Bullarum, diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, VII, Augustae Taurinorum, Seb. Franco et Henrico Dalmazzo editoribus, 1862, pp. 244-247.
13. ^ *Controriforma*, su *treccani.it*, Treccani online. URL consultato il 4 febbraio 2015.
14. Potestà-Vian, *Storia del Cristianesimo*, p. 332.
15. ^ Si prenda, come esempio, la diatriba tra Lutero ed Erasmo da Rotterdam che sfociò nella pubblicazione del *De libero arbitrio* (Erasmo) contro il *De servo arbitrio* (Lutero).
16. Potestà-Via, *Storia del Cristianesimo*, p. 334.
17. Potestà-Vian, *Storia del Cristianesimo*, p. 333.
18. C. Andersen - G. Denzler, *Dizionario storico del cristianesimo*, p. 580.
19. ^ *Quo Primum*, su *la.wikisource.org*. URL consultato il 15 marzo 2015.
20. ^ Per maggiori dettagli, cfr. *http://dizionaripiu.zanichelli.it/storiadigitale/p/percorso/451/le-guerre-di-religione-in-francia Archiviato (https://web.archive.org/web/20160309150916/http://dizionaripiu.zanichelli.it/storiadigitale/p/percorso/451/le-guerre-di-religione-in-francia) il 9 marzo 2016 in Internet Archive.* (URL consultato il 4 febbraio 2015)
21. ^ K. O'Morgan, *Storia dell'Inghilterra*, p. 216.
22. ^ K. O' Morgan, *Storia dell'Inghilterra*, p. 226.
23. ^ K. O' Morgan, *Storia dell'Inghilterra*, pp. 228-229.
24. K. O'Morgan, *Storia dell'Inghilterra*, p. 232.
25. ^ K. O'Morgan, *Storia dell'Inghilterra*, p. 234.
26. ^ K. O'Morgan, *Storia dell'Inghilterra*, p. 235.
27. G. Filoramo - D. Menozzi, *L'Età Moderna*, p. 183.
28. ^ R. Bellarmino, *De Summo Pontifice*, in *Opera Omnia*, Vol.I, Giuseppe Giuliano Editore, Napoli 1836.
29. ^ Potestà-Vian, *Storia del Cristianesimo*, pp. 346-358.
30. ^ Benedetto XIV (1740-1758) fu il primo pontefice, infatti, a confrontarsi con il movimento illuminista. Se in un primo momento fu aperto alle istanze riformiste, nella seconda metà del suo pontificato (1750-1758) si assistette ad un irrigidimento dottrinale che continuerà sotto i suoi successori fino allo scoppio della Rivoluzione francese (1789).
31. ^ G. Filoramo - D. Menozzi, *L'Età Moderna*, p. 184.
32. ^ Flavio Rurale, *Pio IV in Enciclopedia dei Papi online*, su *treccani.it*, Treccani, 2000. URL consultato il 4 febbraio 2015.
33. ^ *La Prima Riforma Liturgica: Il Messale di San Pio V*, su *maranatha.it*. URL consultato il 4 febbraio 2015.
34. ^ G. Filoramo - D. Menozzi, *L'Età Moderna*, p. 187.
35. G. Filoramo - D. Menozzi, *L'Età Moderna*, p. 196.
36. ^ Cristina Siccardi e Fabio Arduino, *San Pio V*, su *santiebeati.it*, 5 giugno 2012. URL consultato il 4 febbraio 2015.
37. ^ Potestà-Vian, *Storia del Cristianesimo*, p. 339.
38. Potestà-Vian, *Storia del Cristianesimo*, p. 340.
39. ^ G. Filoramo - D. Menozzi, *L'Età Moderna*, p. 188.
40. ^ Volker Reinhardt, *Paolo V nell'Enciclopedia dei papi online*, su *treccani.it*, Treccani, 2000. URL consultato il 5 febbraio 2015.
41. ^ Potestà-Vian, *Storia del Cristianesimo*, p. 349.
    «Nel patriziato veneziano prevalse l'ala di orientamento giurisdizionalista»

42. Adriano Prosperi, *Paolo Sarpi*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero - Politica*, Treccani, 2013. URL consultato il 4 febbraio 2015.
43. ^ Bastino i nomi del Bernini e del Borromini per rievocare l'importanza del mecenatismo papale del barocco petrino.
44. ^ C. Andersen - G. Denzler, *Dizionario storico del Cristianesimo*, p. 311.
45. ^ Nell'opera di Giansenio *Augustinus* (uscita postuma nel 1640), si cercava di dimostrare l'ortodossia di questo indirizzo teologico richiamandosi all'ultima produzione di sant'Agostino, caratterizzata dalla forte accentuazione del pessimismo antropologico e sul ruolo salvifico della grazia divina.
46. C. Andersen - G. Denzler, *Dizionario storico del Cristianesimo*, p. 312.
47. C. Andersen - G. Denzler, *Dizionario storico del Cristianesimo*, p. 562.
48. ^ C. Andersen - G. Denzler, *Dizionario storico del Cristianesimo*, p. 307.
49. ^ Renata Ago, *Innocenzo XII in Enciclopedia dei papi online*, su *treccani.it*, Treccani, 2000. URL consultato il 5 febbraio 2015.
50. ^ "C. XI non seppe assolutamente valutare il fatto che la S. Sede non possedeva più gli strumenti diplomatici adatti e l'autonomia di apparato politico su cui fondare una strategia neutralista efficace. In secondo luogo, oltre all'eclatante manifestarsi di una intraprendente cultura e mentalità giurisdizionaliste degli Stati rivolte principalmente contro il potere ecclesiastico" (*Clemente XI* in *Enciclopedia dei Papi online*)
51. ^ Stefano Andretta, *Clemente XI in Dizionario dei Papi online*, su *treccani.it*, Treccani, 2000. URL consultato il 5 febbraio 2015.
52. ^ Cfr. Benedetto XIV
53. ^ Potestà-Vian, *Storia del Cristianesimo*, p. 368.
54. ^ D. Menozzi - G. Filoramo, *L'età Moderna*, in *Storia del Cristianesimo*, p. 170.
    «La chiesa moderna fece degli ordini religiosi uno strumento privilegiati della sua politica di rigenerazioni interna del cattolicesimo e di riconquista delle popolazioni. Ciò avvenne anche in ragione del fatto che, rispetto al clero secolare, il clero regolare presentava aspetti di maggiore compattezza e cultura...»
55. ^ *Storia delle Orsoline di San Carlo*, su *orsolinescuolalanzone.it*, Settembre 2007. URL consultato il 2 marzo 2015 (archiviato dall'url originale il 26 giugno 2015).
56. D. Menozzi - G. Filoramo, *L'Età moderna*, in *Storia del Cristianesimo*, p. 169.
57. ^ *Le caratteristiche dell'attività educativa della Compagnia di Gesù*, formato PDF, p. 7.
58. ^ Esattamente, mi riferisco ai "riformisti italiani", capeggiati da Juan de Valdés, Reginald Pole, Vittoria Colonna, Giulia Gonzaga e Michelangelo Buonarroti. Per maggiori informazioni, si consulti Maria Forcellino, *Michelangelo, Vittoria Colonna e gli "spirituali": religiosità e vita artistica a Roma negli anni Quaranta*, Viella 2009.
59. ^ Pietro Zovatto (a cura di), *L'azione pastorale della Chiesa dopo Trento*, in *Storia della spiritualità italiana*, Roma, Città Nuova, 2002, p. 318.
60. ^ Giovanni Battista Re, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, p. 97.
61. ^ Ove si tenevano delle Sacre rappresentazioni volte a sensibilizzare i ragazzi sulle virtù cristiane, in contrapposizione al peccato e alla negatività espresse dagli antagonisti.
62. ^ Juan Plazola, *La chiesa e l'arte*, p. 98.
63. ^ *Chiesa del Gesù a Roma*, su *chiesadelgesu.org*. URL consultato l'8 marzo 2015.
64. ^ Massimo Mila, *Breve storia della musica*, p. 82.
    «...lo scontro....tra la concezione rinascimentale e moderna della musica sacra e la concezione cristiano-medievale: si trattava, cioè d'intendere [la musica] come arte e allora dotata dia utonomia suprema - o come preghiera - e allora disciplinata ancella al servizio del culto»
65. ^ Massimo Mila, *Breve storia della musica*, pp. 81-82.

66. ^ *Il '500 in Italia: il Concilio di Trento e Palestrina*, su *lasacramusica.blogspot.it*. URL consultato l'8 marzo 2015.
67. ^ *Massimo Mila*, Breve storia della musica, p. 82.
68. ^ *Missa Papae Marcelli - Giovanni Pierluigi da Palestrina*, su *lasacramusica.blogspot.it*. URL consultato l'8 marzo 2015.
69. ^ *Letteratura barocca* (1961, 1982[2]) e *Anatomie secentesche* (1966).
70. Erminia Ardissino, *Il Seicento*, p. 88.
71. ^ Federica Favino, *Ordini religiosi e scienza*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero: Scienze*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
72. ^ Saverio Ricci, *Censura, Inquisizione e scienza nell'Italia della Controriforma*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero: Scienze*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
73. ^ Il conflitto tra Chiesa controriformista e scienza moderna è un luogo comune della storiografia di matrice positivista e laicista. Esempio principe di queste posizioni è la *Storia della letteratura italiana* del De Sanctis (in particolare il capitolo XIX).
74. ^ Si consultino, per esempio: - Ezio Raimondi, *Anatomie seicentesche,* Nitri-Lichi, 1966. *Idem*, *Scienza e letteratura*, Einaudi, 1978. *Idem, Il colore eloquente: letteratura e arte barocca*, Il Mulino, 1995. - Andrea Battistini, *Galileo*, Bologna, Il Mulino, 2011. - Eraldo Bellini, *Stili di pensiero nel Seicento Italiano*, ETS, 2009.
75. ^ Per un'introduzione della storiografia letteraria sul Seicento, si guardi anche Eraldo Bellini, *Stili di pensiero del Seicento italiano*, cit., pp. 1-7.
76. ^ "Nella prospettiva della Chiesa, invece, il sistema geocentrico sembrava in accordo con l'Antico Testamento, perché assegnava alla Terra una posizione privilegiata, facendo dell'uomo l'apice e il fine della creazione" (in *Geocentrismo*, Dizionario di Filosofia Treccani Online).
77. ^ Andrea Battistini, *Galileo e i gesuiti: miti letterari e retorica della scienza*, p. 60.
78. ^ Erminia Ardissino, *Il Seicento*, pp. 55-56.
79. ^ Francesco De Sanctis intitolerà, non a caso, così il XIX capitolo della sua *Storia della letteratura italiana*.
80. ^ Eraldo Bellini, *Stili di pensiero del Seicento italiano*, pp. 7-12.
81. ^ Mariano Giaquinta, *Galileo Galilei in Il Contributo italiano alla storia del Pensiero - Filosofia*, su *treccani.it*, Treccani, 2012. URL consultato il 16 marzo 2015.
    «Nelle cosiddette lettere copernicane, composte fra il 1613 e il 1616 e indirizzate a Benedetto Castelli (21 dicembre 1613), a Piero Dini e alla granduchessa Cristina di Lorena, Galilei ingaggia una serrata difesa dell'autonomia della ricerca scientifica nei confronti della teologia e dell'autorità spirituale, cimentandosi anche sul piano esegetico-scritturale impugnato dai suoi avversari. Lo scienziato riconosce la comune origine divina della natura e della Scrittura, ma distingue nell'intento divino finalità e forme espressive diverse: la Bibbia è stata composta allo scopo di fornire agli uomini istruzioni di carattere etico-pratico e non teoretico-scientifico; essa si esprime perciò con il linguaggio degli uomini ai quali è destinato il suo messaggio.»
82. ^ "Nel 1616 la Congregazione dell'Indice condanna la dottrina copernicana: Galilei viene ammonito, in forma ufficiale ma amichevole, ad abbandonarla", Mariano Giaquinta, *Galileo Galilei*, cit.
83. ^ *Portale Galileo - Roberto Bellarmino*, su *portalegalileo.museogalileo.it*, Museo Galileo, 2010. URL consultato il 16 marzo 2015.

84. ^ *Galileo Galilei: il processo e la condanna*, su *raiscuola.rai.it*, Rai.scuola. URL consultato il 16 marzo 2015 (archiviato dall'url originale il 2 aprile 2015).
    «Nel 1623 il Cardinale Maffo Barbieri, amico ed estimatore dello scienziato, diventa Papa col nome di Urbano VIII. Convinto del momento propizio per promulgare le sue idee e le sue corrette convinzioni scientifiche, Galileo scrive un libro nel quale i sostenitori della teoria aristotelica argomentano con i copernicani.»
85. ^ «Un'assemblea ecclesiastica che, osteggiata dal papato e convocata per riformare la Chiesa e saldare la frattura religiosa della cristianità europea, aveva finito con il produrre non la riforma ma la più grave "deformazione": l'affermazione del papato al di sopra di tutto il corpo ecclesiastico e la definitiva rottura con i riformatori protestanti.» (Adriano Prosperi, *Paolo Sarpi*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero - Politica*, 2013)
86. ^ Pietro Tacchi Venturi, *Pietro Sforza Pallavicino*, su *treccani.it*, Treccani, 1935. URL consultato il 4 febbraio 2015.
87. D. Antiseri-G. Reale, *Controriforma e Riforma Cattolica*, in *Storia della filosofia -: Umanesimo, Rinascimento e Rivoluzione Scientifica*, IV.
88. ^ come afferma tra gli altri G. Battelli nella voce Controriforma (http://www.pbmstoria.it/dizionari/storiografia/lemmi/085.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20070702195406/http://www.pbmstoria.it/dizionari/storiografia/lemmi/085.htm) il 2 luglio 2007 in Internet Archive. del Dizionario di Storiografia online
89. ^ C. Andersen - G. Denzler, *Dizionario storico del Cristianesimo*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1992, p. 212.
90. ^ G. Battelli, *Controriforma*, su *pbmstoria.it*. URL consultato il 4 febbraio 2015 (archiviato dall'url originale il 24 settembre 2015).
91. ^ M. Bendiscioli e M. Marcocchi, *Riforma Cattolica. Antologia di documenti*, Roma, 1963, pp. 162-163.
92. ^ H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, [1947]; 1973-1981.
93. ^ Non a caso, la *Storia del Cristianesimo* a cura di Gian Luca Potestà di Giovanni Maria Vian riporta un paragrafo intitolato *L'applicazione del concilio: la Controriforma*. Cfr. *Ivi*, pp. 337-340.
94. ^ Ruggiero Romano-Corrado Vivanti (a cura di), *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, in *Storia d'Italia*, II, tomo 1, Torino, Einaudi, 1974, pp. 429–1079; 975–1079.

Bibliografia

- Renata Ago e Vittorio Vidotto, *Storia Moderna*, Roma, Laterza, 2021, ISBN 978-88-593-0063-2, SBN IT\ICCU\RT1\0139384.
- Giacomo Paganelli, *Il novello parroco rurale overo esercizio parrocchiale da potersi praticare da quello nelle domeniche e feste*, Forlì, Stamperia de' Fasti, 1711.
- Renata Ago, *Innocenzo XII*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000, SBN IT\ICCU\CFI\0494959. URL consultato il 27 giugno 2015.
- Cesare Alzati, *L'Età Moderna*, in Menozzi, Daniele e Filoramo, Giovanni (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, vol. 3, 3ª ed., Bari, Editori Laterza, 2013, ISBN 978-88-420-6560-9.
- Carl Andresen e Georg Denzler, *Dizionario storico del Cristianesimo*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1992, ISBN 88-215-2450-7.
- Stefano Andretta, *Clemente XI*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000, SBN IT\ICCU\CFI\0494959. URL consultato il 27 giugno 2015.
- Dario Antiseri e Giovanni Reale, *Umanesimo, Rinascimento e Rivoluzione Scientifica*, in *Storia della filosofia*, vol. 4, Milano, Bompiani, 2008, ISBN 978-88-452-6384-2.
- Emilia Ardissino, *Il Seicento*, Bologna, Il Mulino, 2009, ISBN 978-88-15-10651-3.

- Andrea Battistini, *Galileo e i gesuiti: miti letterari e retorica della scienza*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, ISBN 88-343-0514-0.
- Andrea Battistini, *Galileo*, in *Profili di storia letteraria*, Bologna, Il Mulino, 2011, ISBN 978-88-15-23239-7.
- Eraldo Bellini, *Stili di pensiero nel Seicento italiano: Galileo, i Lincei, i Barberini*, Pisa, Edizioni ETS, 2009, ISBN 978-88-467-2319-2.
- Mario Bendiscioli e Massimo Marcocchi, *Riforma Cattolica. Antologia di documenti*, Roma, Studium, 1963, SBN IT\ICCU\PUV\0202489.
- Elena Bonora, *La Controriforma*, Roma, GLF editori Laterza, 2001, ISBN 88-420-6233-2, SBN IT\ICCU\RAV\0719710.
- Maria Forcellino, *Michelangelo, Vittoria Colonna e gli "spirituali": religiosità e vita artistica a Roma negli anni Quaranta*, Roma, Viella, 2009, ISBN 978-88-8334-379-7.
- Mariano Giaquinta, *Galilei, Galileo*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012, ISBN 978-88-12-00089-0. URL consultato il 27 giugno 2015.
- Hubert Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, [1947]; 1973-1982, SBN IT\ICCU\CFI\0023691.
- Hubert Jedin, *Riforma e controriforma: crisi, consolidamento, diffusione missionaria (XVI - XVII sec.)*, in Guerriero, Elio (a cura di), *Storia della Chiesa*, vol. 6, Milano, Jaca Book, 1993, ISBN 88-16-30246-1.
- Massimo Mila, *Breve storia della musica*, 4ª ed., Torino, Einaudi, 1977, SBN IT\ICCU\LIG\0011759.
- Juan Plazaola, *La Chiesa e l'arte*, a cura di Bruno Bistocchi, 1ª ed., Milano, Jaca Book, 1998, ISBN 88-16-43708-1.
- Gian Luca Potestà e Giovanni Vian, *Storia del Cristianesimo*, Bologna, il Mulino, 2010, ISBN 978-88-15-13763-0.
- Adriano Prosperi, *Clemente VII*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000, SBN IT\ICCU\CFI\0494959. URL consultato il 27 giugno 2015.
- Adriano Prosperi, *Sarpi, Paolo*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero - Politica*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013, ISBN 978-88-12-00089-0. URL consultato il 27 giugno 2015.
- Giovanni Battista Re, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, 2ª ed., Milano, Vita e Pensiero, 2007, ISBN 978-88-343-0977-3.
- Volker Reinhardt, *Paolo V*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000, SBN IT\ICCU\CFI\0494959. URL consultato il 27 giugno 2015.
- Ruggiero Romano e Corrado Vivanti (a cura di), *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, in *Storia d'Italia*, II, tomo 1, Torino, Einaudi, 1974, pp. 429–1079; 975–1079, SBN IT\ICCU\CAM\0009988.
- Flavio Rurale, *Pio IV*, in *Enciclopedia dei Papi*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000, SBN IT\ICCU\CFI\0494959. URL consultato il 27 giugno 2015.
- Luigi Tomassetti, *Bullarum, diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, vol. 7, Augustae Taurinorum [Torino], Seb. Franco et Henrico Dalmazzo editoribus, 1862, SBN IT\ICCU\TO0\0740218.
- Paola Vismara, «Il cattolicesimo: dalla "riforma cattolica" all'assolutismo illuminato», in Giovanni Filoramo, Daniele Menozzi (a cura di) Storia del Cristianesimo, III. L'età moderna, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 151–290.
- Pietro Zovatto (a cura di), *Storia della Spiritualità italiana*, Roma, Città Nuova, 2002, ISBN 88-311-9268-X.

Voci correlate

- Riforma protestante
- Concilio di Trento
- Catechismo del Concilio di Trento
- Sistema morale
- Arte della Controriforma
- Anticurialismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **controriforma**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **controriforma**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**controriforma**»
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **controriforma (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Counter-Reformation?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Controriforma*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Arturo Carlo Jemolo, *CONTRORIFORMA*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1931.
- *Controriforma*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Controrifórma*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Controriforma*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) *Counter-Reformation*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- G. Battelli, *Controriforma*, su *pbmstoria.it*. URL consultato il 27 giugno 2015s (archiviato dall'url originale il 24 settembre 2015).
- *Religione, guerre di*, su *dizionaripiu.zanichelli.it*, Zanichelli editore Spa, Marzo 2013. URL consultato il 27 giugno 2015 (archiviato dall'url originale il 9 marzo 2016).
- *Missale Romanum - La Prima Riforma Liturgica: Il Messale di San Pio V*, su *maranatha.it*. URL consultato il 27 giugno 2015.
- *Chi siamo. La storia delle Orsoline*, su *orsolinescuolalanzone.it*, Orsoline Lanzone Milano, 2007. URL consultato il 27 giugno 2015 (archiviato dall'url originale il 26 giugno 2015).
- *La Sacra Musica*, su *lasacramusica.blogspot.it*. URL consultato il 27 giugno 2015., da cui ho preso spunto per la sezione musicale.
- *Sito ufficiale della Chiesa del Gesù - Roma*, su *chiesadelgesu.org*. URL consultato il 27 giugno 2015.
- *Geocentrismo*, in *Dizionario di filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Portale Galileo*, su *portalegalileo.museogalileo.it*, Museo Galileo, 2010. URL consultato il 27 giugno 2015.
- *Galileo Galilei: Il processo e la condanna*, su *raiscuola.rai.it*. URL consultato il 27 giugno 2015 (archiviato dall'url originale il 30 giugno 2015).

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 30081 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=30081) · LCCN (**EN**) sh85033436 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85033436) · GND (**DE**) 4019710-4 (https://d-nb.info/gnd/4019710-4) · J9U (**EN**, **HE**) 987007567875205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NL

	X10&find_code=UID&request=987007567875205171) · NDL (EN, JA) 00562955 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00562955)

Portale Arte	**Portale Cattolicesimo**
Portale Politica	**Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Controriforma&oldid=138086209"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 27 feb 2024 alle 19:18.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Bernardino Telesio

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Telesio" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Telesio (disambigua)**.*

Bernardino Telesio (Cosenza, 7 novembre 1509 – Cosenza, 2 ottobre 1588) è stato un filosofo e scrittore italiano, iniziatore della nuova filosofia della natura rinascimentale. Trassero ispirazione dalla sua dottrina Giordano Bruno, Cartesio, Francis Bacon, Tommaso Campanella.

Bernardino Telesio

Indice

Biografia

Pensiero

- La gnoseologia
- L'etica
- Naturalismo e religione
- L'eredità del pensiero telesiano

Opere

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Telesio iniziò i suoi studi nella città natale di Cosenza con lo zio Antonio Telesio (1482-1534), dotto umanista che lo portò a Milano nel 1518, e poi a Roma nel 1521, dove soggiornarono fino al 1527, l'anno del saccheggio dei lanzichenecchi di Carlo V che lo imprigionarono. Liberato da Bernardino Martirano, amico del capo dei lanzichenecchi Filiberto d'Orange,[1] Telesio si recò a Venezia e successivamente a Padova nella cui università studiò filosofia con Geronimo Amaltea e approfondì gli studi in matematica, astronomia e filosofia morale con Federico Delfino fino al 1535 anno in cui conseguì il dottorato.

Nell'Università di Padova dove ancora si contrastavano averroisti e alessandrini sulla interpretazione di Aristotele, Telesio cominciò a elaborare la sua critica alla fisica aristotelica sviluppando quell'interesse per lo studio della natura a cui dedicò tutte le sue opere. Nello stesso periodo compose alcuni brevi componimenti poetici, riportati alla luce da Luca Irwin Fragale nel 2010.[2]

Compì numerosi viaggi a Roma, a Napoli, a Bologna, godendo del favore di alcuni papi da Clemente VII a Gregorio XIII, ma soprattutto della protezione della famiglia napoletana del Duca di Nocera, Alfonso Carafa che ospitandolo per lunghi periodi dal 1544 al 1550 e vi stette ancora dal 1565, gli permise di trovare il raccoglimento necessario per la sua opera maggiore: il *De rerum natura iuxta propria principia* [3] *Intorno alla natura secondo i suoi principi*, che fu composto nel palazzo ducale di Nocera e dedicato al figlio del duca Alfonso Ferrante[4].

Secondo alcuni interpreti della filosofia telesiana l'espressione *iuxta propria principia* andrebbe intesa nel senso che lo studio della natura veniva fatto dall'autore secondo propri principi telesiani. Altri invece intendono la stessa espressione nel senso che Telesio volesse avviare una scienza della natura che utilizzasse i principi che le sono propri e ne descrivono il funzionamento e non più improntati alla metafisica.[5]

Dopo la prima composizione, avvenuta tra gli anni 1544-1552, l'opera fu pubblicata, per i primi due libri nel 1565, e nel 1586 nell'edizione completa in nove libri. Le successive opere minori riguardanti fenomeni fisici particolari, furono scritte con il fine di convalidare le teorie esposte nell'opera maggiore.

Nel 1552 Telesio sposò la vedova con due figli Diana Sersale, da cui ebbe quattro figli, il primogenito dei quali, Prospero, fu misteriosamente ucciso nel 1576.[6]

Cosenza, piazza XV Marzo: in primo piano la statua raffigurante Bernardino Telesio, sullo sfondo l'Accademia Cosentina (allora chiamata Telesiana)

> «Fu Bernardino Telesio uomo di acuto ingegno, di profonda dottrina e di socratici costumi, ma nondimeno sentì acerbamente la morte di suo figliuolo che gli fu senza colpa ucciso. Torquato per volernelo consolare gli addimandò se quando il figliuolo non era al mondo egli si doleva che non vi fosse. Il Telesio rispose che no. Dunque, soggiunse il Tasso, perché vi dolete ora che non vi sia? Volle contro un filosofo dispregiatore degli antichi valersi degli argomenti dei sofisti[7]»

Dopo la morte della moglie, papa Pio IV, gli offrì, a condizione della sua preventiva ordinazione a sacerdote, la nomina di arcivescovo di Cosenza, ma Telesio rifiutò a favore del fratello Tommaso.[8]

Telesio trascorse gli ultimi anni della sua vita a Cosenza dove, dopo la morte di Aulo Giano Parrasio (1534), si era dedicato allo sviluppo degli studi filosofici-scientifici della locale accademia che da lui prenderà il nome di Accademia "telesiana".

Ormai famoso tra gli studiosi del tempo morì a Cosenza nel 1588, rimpianto dai suoi discepoli che si adoperavano per la diffusione del suo pensiero, contrastato dal Sant'Uffizio che fece inserire per la concezione contraria alla Scrittura che Telesio nutriva dell'anima il *Quod animal*, il *De somno*, e il *De rerum natura* nell'Indice dei libri proibiti fatto pubblicare da Clemente VIII nel 1596.[9]

Pensiero

La gnoseologia

Telesio per primo avanza l'idea che la conoscenza della natura debba basarsi sullo studio di principi naturali («*iuxta propria principia*»)[10] abbandonando ogni considerazione metafisica ma allo stesso tempo, come anche nelle dottrine di Tommaso Campanella e Giordano Bruno, rimanendo all'interno di una totalizzante visione filosofica della natura ricercandone i principi primi e riprendendo quella concezione ilozoista, panteistica e vitalistica dei presocratici e di Platone che sopravviveva nei circoli neoplatonici rinascimentali e nelle credenze magiche del tempo.
Questa ambivalenza tra il rifiuto della metafisica e l'aderenza a una filosofia della natura ha determinato giudizi discordanti su Telesio da vari autori che lo «pongono su un piano ora di continuità ora di rottura rispetto all'aristotelismo; è stato giudicato ora come il restauratore della filosofia di Parmenide, ora come il migliore dei naturalisti presocratici, ora come un autore scarsamente originale. Ora come un "novateur", ora come il primo dei moderni».[11]

Il filosofo cosentino sostiene che «Per conoscere la natura l'uomo, in fondo, deve soltanto riuscire a fare parlare la natura stessa, servendosi di scoperte ed indagini nuove attraverso un mutato modo di procedere e un metodo che è basato solo sul senso».[12]

La filosofia di Telesio si sviluppa dalla critica dei fondamenti della fisica aristotelica basata su un metodo dove principi universali astratti, come sostanza, forma, materia, pretendono di spiegare fatti concreti che rimandano piuttosto ad un intervento dei sensi che li percepiscono. In più, osserva Telesio, Aristotele introduce spiegazioni metafisiche come il "motore immobile" per spiegare fenomeni fisici. La "riduzione naturalistica" di Telesio si basa invece sul principio che «La natura è un mondo a sé, che si regge su principii intrinseci ed esclude ogni forza metafisica».[13] La natura quindi va studiata adoperando principi che abbiano la stessa consistenza materiale della natura che quindi possa da noi essere conosciuta tramite la nostra sensibilità materiale.

Nel determinare i principi generali della natura egli parte da una semplice affermazione: il sole è caldo, luminoso, tenue e mobile; la terra è fredda, oscura, densa e immobile, il sole e la terra sono dunque le sedi di tre forze:

- una prima forza agente, il *caldo*, dilatante, che emana dai corpi ma che non ha di per sé una consistenza corporea anche se può inserirsi nei corpi più compatti, che permette il movimento;
- una seconda forza, il *freddo*, condensante, anch'essa di per sé priva di consistenza corporea, che rende tutto immobile;
- un sostrato corporeo, la *materia*, che permette a quelle forze di esplicarsi realmente dando così ragione del mutamento delle cose.

Contrariamente ad Aristotele che sosteneva che «*quidquid movetur ab alio movetur*», che cioè ogni cosa in movimento è mossa da un altro corpo in movimento, Telesio ritiene che il movimento sia un principio inerente al calore per cui in natura si muove tutto ciò che è caldo. Non esiste dunque un motore immobile poiché ogni corpo naturale è in grado di muovere se stesso.

Un'altra caratteristica del calore e del freddo è la sensibilità che appartiene ad entrambi in quanto questi due principi avvertono la presenza l'uno dell'altro e quindi si contrastano tra loro e cercano di reciprocamente evitarsi. Il calore è sensibilità e quindi vita: ogni corpo che possegga una minima quantità di calore è animato. A differenza dei corpi inorganici, in quelli organici è presente un'anima, chiamata da Telesio *spiritus*,[14] concepita come una materia sottilissima che riempie di sé ogni parte dei corpi viventi e che è destinata a morire assieme al corpo.

> «[Lo spiritus] è la stessa sostanza che nell'uomo sente e ragiona; la sostanza che ragiona non è affatto diversa da quella che sente.[15]»

Altrettanto materiale è l'intelligenza che appartiene nella sua corporeità non solo all'uomo ma a tutti gli esseri viventi: essa non è altro che il deposito nella memoria delle percezioni immediate avute in passato. È in base a questi ricordi sbiaditi delle percezioni passate che siamo in grado di riconoscere un corpo anche in assenza di sensazioni attuali.

L'etica

Contrariamente ad Aristotele che riteneva sommo bene dell'uomo l'esercizio della ragione, Telesio pensa che l'animale uomo consideri bene supremo la sua stessa conservazione fisica. L'etica quindi consiste nel giudicare bene tutto ciò che favorisce la propria conservazione, male tutto quello che la ostacola. Il bene sarà quindi riscontrabile nel piacere, il male nel dolore.[16]

Bisognerà che il saggio, in assonanza con quanto sosteneva la scuola stoica, sappia ricercare non i piaceri immediati e rifuggire i mali presenti ma conseguire, adoperando il ricordo delle esperienze passate, la virtù che è l'uso di tutto ciò che favorisce la conservazione dello spirito. Su questo principio si fonda la convivenza sociale[17] e la regola per la quale l'esercizio del vizio o della virtù è automaticamente regolato dagli effetti naturali che premiano o puniscono i comportamenti virtuosi o malvagi.[18]

Naturalismo e religione

La visione totalizzante di Telesio riguarda la "natura", non tutta la realtà nel suo insieme: perciò egli non esclude la presenza di un Dio trascendente creatore di un cosmo che non è regolato dal caso ma da leggi ordinatrici e l'esistenza nell'uomo di un'anima immortale (*anima superaddita*) che spiega i suoi atteggiamenti religiosi basati sulla ricerca di valori eterni e non naturali e dal bisogno umano di sperare in una giustizia divina ultraterrena.[19]

> «[L'anima] sostanza altra dallo spirito seminale, veramente divina e infusa da Dio stesso.[20]»

Gli interpreti della filosofia telesiana hanno rilevato come questi elementi extranaturali siano in contrasto con l'insieme della sua dottrina naturalista e materialista supponendo che Telesio abbia voluto così sfuggire a pericolosi scontri con l'autorità della Chiesa[21] Questa ultima interpretazione sembra oggi giustificata per il

ritrovamento di una lettera del 28 aprile 1570 che Telesio inviò al cardinale Flavio Orsini dove egli scrive di "altre propositioni contra la religione" che sarebbero contenute nella prima stampa del De rerum natura (1565).

> «Il confronto tra le versioni manoscritte e i testi stampati e tra i testi pubblicati nel passaggio da un'edizione all'altra fa emergere aspetti a volte sconcertanti. Un esempio. *De rerum natura iuxta propria principia* del 1586. Libro V, capitolo 40. Telesio ha già abbondantemente spiegato che nell'uomo è presente non soltanto un'anima corporea, tratta dal seme, cioè lo *spiritus*, ma anche un'anima creata e infusa da Dio che diventa forma dello *spiritus* e del corpo. Nel capitolo 40, Telesio sostiene che quella che chiamiamo razionalità non può essere attribuita a una sostanza del tutto incorporea e che non inerisce a nessun corpo. E chiude con la seguente frase: "Nessuna argomentazione dei peripatetici vieta di concepire come corporea l'anima che deriva dal seme". Il punto qui è: che cosa significa di preciso questa frase? Se non come corporea, in quale altro modo potrebbe essere concepita una sostanza che deriva dal seme? Se ci si prende la briga di andare a vedere che cosa scrive nel passo corrispondente rimasto manoscritto, il mistero svanisce e capiamo con grande chiarezza il clima di pressioni che ha avvolto la stesura del De rerum natura. Il passo corrispondente recita: "Nessuna argomentazione dei peripatetici vieta di concepire come corporea ogni anima".[22]»

L'eredità del pensiero telesiano

La più nota delle polemiche a cui la filosofia di Telesio diede inizio fu quella con il filosofo neoplatonico Francesco Patrizzi (1529-1597), il quale osservava che il concetto telesiano di massa corporea o terra in effetti ricadeva nei criticati principi metafisici aristotelici in quanto anche questa non poteva essere comprovata sperimentalmente.[23]

Da queste polemiche si originarono in Italia due scuole: quella settentrionale ferma ai principi aristotelici e quella meridionale naturalista, orientata al pensiero telesiano.

La filosofia di Telesio influenzò il pensiero di Campanella e lo stesso Bacone riconobbe come avesse appreso dal *De rerum natura iuxta propria principia* il principio che non bastava conoscere i fenomeni naturali ma che questi potessero essere dominati tramite l'esperienza [24]

Anche la gnoseologia e l'etica di Hobbes ebbero chiari riferimenti alla filosofia di Telesio che può essere annoverato tra gli iniziatori, se non il capofila, del sensismo, dell'empirismo e dell'utilitarismo.[25]

Opere

- *De rerum natura iuxta propria principia* (1565)
- *De mari* (1570)
- *De his qui in aere fiunt et de terrae motibus* (1570)
- *De colorum generatione* (1570)
- *De cometis et lacteo circulo*
- *De fulmine quod lucanas in terras decidit*
- *De iride*
- *De usu respirationis*

- *Varii de naturalibus rebus libelli ab Antonio Persio editi. Quorum alii numquam antea excusi, alii meliores facti prodeunt. Sunt autem hi: De cometis et lacteo circulo, De his quae in aere fiunt, De iride, De mari, Quod animal universum, De usu respirationis, De coloribus, De saporibus, De somno. Unicuique libello appositus est capitum index*, Venetiis, apud Felicem Valgrisium, 1590.[26]

BERNARDINI
TELESII
CONSENTINI
DE RERVM NATVRA
IVXTA PROPRIA PRINCIPIA.
LIBRI IX.
AD ILLVSTRISSIMVM, ET ECCELLENTISS.
Dun FERDINANDVM Carrafam Nucerie Ducem.
SVPERIORVM PERMISSV.
NEAPOLI
M. D. LXXXVI.
CVM PRIVILEGIO REGIO.

De rerum natura iuxta propria principia, 1586

Note

1. ^ Pasquino Crupi, *Conversazioni di letteratura calabrese dalle origini ai nostri dì*, Luigi Pellegrini editore, 2007, pag. 38
2. ^ Luca Irwin Fragale, *Bernardino Telesio poeta: note intorno a due inediti epigrammi giovanili*, in «Archivum Mentis. Studi di filologia e letteratura umanistica», a. 5, 2016, pp. 247-265, ISSN 2281-3667
3. ^ Letteralmente: *Sulla natura delle cose secondo i propri principi*
4. ^ Sertorio Quattromani, *La filosofia di Berardino Telesio*, su *books.google.it*. URL consultato il 1º febb 2013.
5. ^ Angela Maria Jacobelli Isoldi, *Tommaso Campanella: "il diverso filosofar mio"* Laterza, 1995 pag.62 : "Probabilmente è proprio per sottolineare la sua volontà di non attribuire alla propria teoria una valenza metafisica, che egli trasformò il primo titolo della sua opera, *De natura iuxta propria principia*, in quello *De rerum natura iuxta propria principia*."
6. ^ P. Crupi, *Op. cit. ibidem*
7. ^ Giambattista Manso, *La vita di Torquato Tasso*, Tipografia di Alvisopoli, Venezia 1825
8. ^ Luigi De Franco, *Introduzione a Bernardino Telesio*, Editore Rubbettino 1995.
9. ^ Spartaco Pupo, *L'Anima Immortale in Telesio: Per Una Storia Delle Interpretazioni*, Pellegrini Editore, 1999 p.13
10. ^ Bernardino Telesio, *De natura iuxta propria principia. Liber primus et secundus*, a cura di A. Ottaviani, Ed. Aragno, 2008
11. ^ Bernardino Telesio, *La natura secondo i suoi principi*, a cura di Roberto Bondì, Firenze, Giunti, 2009, pag. IX.
12. ^ Spartaco Pupo, *L'anima immortale in Telesio: per una storia delle interpretazioni*, Pellegrini Editore, 1999, pagg. 7-8.
13. ^ Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. 2, parte 1, Unione tipografico-editrice torinese, 1948, pag. 114.
14. ^ Spartaco Pupo, *op. cit.*, pag. 27.
15. ^ B. Telesio, *De rerum natura*, VIII 16.
16. ^ B. Telesio, *De rerum natura*, IX, 2, 27
17. ^ B. Telesio, *De rerum natura*, IX, 3, 12.
18. ^ B. Telesio, *De rerum natura*, VII, 27; IX, 16, 23, 27.

19. ^ B. Telesio, *De rerum natura*, VIII, 15
20. ^ B. Telesio, *De rerum natura*, VIII, 8
21. ^ Spartaco Pupo, *L'anima immortale in Telesio: per una storia delle interpretazioni*, Pellegrini Editore, 1999
22. ^ Roberto Bondì, *Naturalismo e religione in Bernardino Telesio*, conferenza per le celebrazioni telesiane, Palazzo della Provincia di Cosenza, 10 febbraio 2010
23. ^ Francesco Fiorentino, *Bernardino Telesio: ossia, Studi storici su l'idea della natura nel Risorgimento italiano*, Scuola di Pitagora, 2008 pag.21
24. ^ Francesco Lamendola, *Il naturalismo di Telesio è alle radici della scienza moderna, materialista e meccanicista*, 2011 (https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=38174)
25. ^ E. Cassirer, Storia della filosofia moderna, Vol. I a cura di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1978 pagg. 268-269
26. ^ Opera pubblicata postuma nel 1590 dal discepolo Antonio Persio.

Bibliografia

- Giovanni Gentile, *Bernardino Telesio*, 1912
- Nicola Abbagnano, *Bernardino Telesio e la filosofia del Rinascimento*, 1941
- V. G. Galati, *Bernardino Telesio nella storiografia italiana dal 1872 al 1953*, in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 25, 1956
- L. De Franco, *Bernardino Telesio. La vita e l'opera*, 1989
- Luca Irwin Fragale, *Microstoria e Araldica di Calabria Citeriore e di Cosenza. Da fonti documentarie inedite*, Milano, 2016

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Bernardino Telesio**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Bernardino Telesio**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Bernardino Telesio**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Bernardino Telesio (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Bernardino_Telesio?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Telèsio, Bernardino*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *TELESIO, Bernardino*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Telesio, Bernardino*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Telesio, Bernardino*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Telèsio, Bernardino*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Bernardino Telesio*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- Luca Addante, *TELESIO, Bernardino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 95, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2019.
- *Opere di Bernardino Telesio*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.

- (EN) *Opere di Bernardino Telesio*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Bernardino Telesio*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Centro Internazionale di Studi Telesiani Alain Segonds*, su *telesio.eu*.
- *Il Naturalismo di Giordano Bruno, Bernardino Telesio e Tommaso Campanella*, su *vesuviolive.it*.
- (EN) Edward N. Zalta (a cura di), *Bernardino Telesio*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 49220528 (https://viaf.org/viaf/49220528) · ISNI (EN) 0000 0001 2131 7769 (http://isni.org/isni/0000000121317769) · SBN CFIV114894 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV114894?core=autoriall) · BAV 495/92831 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_92831) · CERL cnp01316291 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01316291) · LCCN (EN) n82080265 (http://id.loc.gov/authorities/names/n82080265) · GND (DE) 119024470 (https://d-nb.info/gnd/119024470) · BNE (ES) XX905890 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX905890) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX905890) · BNF (FR) cb118876836 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb118876836) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb118876836) · J9U (EN, HE) 987007268708605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007268708605171) · NSK (HR) 000400405 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000400405) · WorldCat Identities (EN) lccn-n82080265 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n82080265)

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Bernardino_Telesio&oldid=138516015"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 26 mar 2024 alle 21:39.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

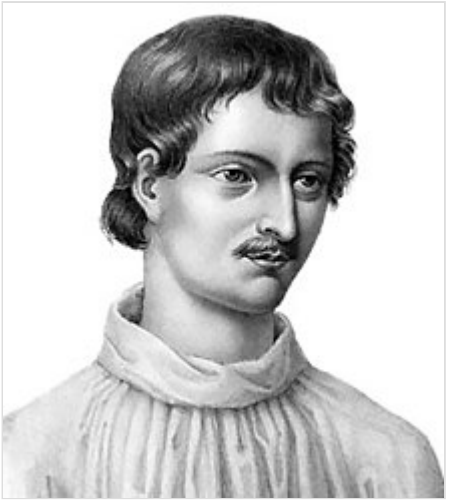
Giordano Bruno

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Giordano Bruno (disambigua)**.*

Giordano Bruno, alla nascita **Filippo Bruno** (Nola, 1548 – Roma, 17 febbraio 1600), è stato un filosofo, scrittore e predicatore italiano vissuto nel XVI secolo.

Il suo pensiero, eclettico, inquadrabile filosoficamente nella schiera del naturalismo rinascimentale, nasceva dall'originale commistione di diverse discipline teoretiche e tradizioni filosofiche - materialismo antico, averroismo, copernicanesimo, lullismo, scotismo, neoplatonismo, ermetismo, mnemotecnica ed assunti ebraico-cabalistici -, improntato su un'unica idea: l'infinito, inteso come un universo infinito e composto da infiniti mondi, realizzato da un Dio altrettanto infinito, da amare infinitamente. Per le sue teorie, giudicate eretiche dal tribunale dell'Inquisizione dello Stato Pontificio, Bruno fu condannato e bruciato sul rogo a Roma il 17 febbraio 1600.



Ritratto di Giordano Bruno, pubblicato la prima volta nel 1824,[1] basato su un presunto ritratto a incisione, anonimo, del 1715[2], secondo alcuni riproduzione, a sua volta, di un ritratto realizzato durante la sua vita (ca. 1578), oggi andato perduto[3][4]

Indice

Biografia
- Formazione
- In convento
- La negazione della dottrina trinitaria
- La fuga da Napoli
- Peregrinazioni in Italia
- In Savoia e a Ginevra
- In Francia
  - *De umbris idearum*
  - *Ars memoriae*
  - *Cantus Circaeus*
  - *Candelaio*
- In Inghilterra
  - *Sigillus sigillorum*
  - Il ritorno a Londra
  - *La cena de le ceneri*
  - *De la causa, principio et uno*
  - *De l'infinito, universo e mondi*
  - *Spaccio de la bestia trionfante*

Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'Asino cillenico
De gli eroici furori
Il ritorno in Francia
In Germania
A Praga e a Helmstedt
De magia
A Francoforte
De minimo
De monade
De immenso
In Svizzera e di nuovo a Francoforte
Il ritorno in Italia
Il processo e la condanna
Pensiero
Giordano Bruno e la Chiesa
La ricezione della filosofia di Bruno
Intitolazioni
Influenza culturale
Letteratura
Poesia
Cinema
Musica
Opere
Note
Bibliografia
Opere italiane (edizione critica)
Opere latine in traduzione italiana (edizione critica)
Opere italiane (altre edizioni)
Opere latine in traduzione italiana (altre edizioni)
Studi
Romanzi e fumetti
Filmografia
Altre opere
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Formazione

Non esistono molti documenti sulla gioventù di Bruno. È lo stesso filosofo, negli interrogatori cui fu sottoposto durante il processo che segnò gli ultimi anni della sua vita, a dare le informazioni sui suoi primi anni: «Io ho nome Giordano della famiglia di Bruni, della città de Nola vicina a Napoli dodici miglia, nato ed allevato in quella città»,[5] e più precisamente nella contrada di san Giovanni del Cesco, ai piedi del Monte Cicala, forse figlio unico del militare, l'*alfiere* Giovanni[6], e di Fraulissa Savolina, nel 1548, «per quanto ho inteso dalli miei»[7]. L'intero Mezzogiorno peninsulare costituiva il Regno di Napoli, rientrante all'epoca - come vicereame - nei dominii della monarchia spagnola: il bambino fu battezzato col nome di Filippo, in onore dell'erede al trono di Spagna Filippo II.

La sua casa - che non esiste più - era modesta, ma nel suo *De immenso* egli ricorda con commossa simpatia l'ambiente che la circondava, l'«amenissimo monte Cicala»,[8] le rovine del castello del XII secolo, gli ulivi - forse in parte gli stessi di oggi - e di fronte, il Vesuvio, che egli, pensando che oltre quella montagna non vi fosse più nulla nel mondo, esplorò ragazzetto: ne trarrà l'insegnamento di non basarsi «esclusivamente sul giudizio dei sensi»,[9] come faceva, a suo dire, il grande Aristotele, imparando soprattutto che, al di là di ogni apparente limite, vi è sempre qualche cosa d'altro.

Imparò a leggere e a scrivere da un prete nolano, Giandomenico de Iannello e compì gli studi di grammatica nella scuola di un tale Bartolo di Aloia. Proseguì gli studi superiori, dal 1562 al 1565, nell'Università di Napoli, che era allora nel cortile del convento di san Domenico, per apprendere lettere, logica e dialettica da «uno che si chiamava il Sarnese»[7] e lezioni private di logica da un agostiniano, fra Teofilo da Vairano.

Il Sarnese, ossia Giovan Vincenzo de Colle, nato a Sarno, era un aristotelico di scuola averroista e a lui si fa risalire la formazione antiumanistica e antifilologica del Bruno, per il quale solo i concetti contano, nessuna importanza avendo la forma e la lingua nella quale sono espressi.[10]

Scarse le notizie sull'agostiniano Teofilo da Vairano, del quale Bruno ebbe sempre ammirazione, tanto da farlo protagonista dei suoi dialoghi cosmologici e da confidare al bibliotecario parigino Guillaume Cotin che Teofilo fu «il principale maestro che abbia avuto in filosofia».[11] Per delineare la prima formazione del Bruno, basta aggiungere che, introducendo la spiegazione del nono sigillo nella sua *Explicatio triginta sigillorum* del 1583, egli scrive[12] di essersi dedicato fin da giovanissimo allo studio dell'arte della memoria, influenzato probabilmente dalla lettura del trattato *Phoenix seu artificiosa memoria*, del 1492, di Pietro Tommai, chiamato anche Pietro Ravennate.

In convento

A «14 anni, o 15 incirca»,[13] rinuncia al nome di Filippo, come imposto dalla regola domenicana, ed assume il nome di Giordano, in onore del Beato Giordano di Sassonia, successore di san Domenico, o forse del frate Giordano Crispo, suo insegnante di metafisica, e prende quindi l'abito di frate domenicano dal priore del convento di san Domenico Maggiore a Napoli, Ambrogio Pasca: «finito l'anno della probatione, fui ammesso da lui medesimo alla professione»,[13] in realtà fu novizio il 15 giugno 1565 e professo il 16 giugno 1566, a diciotto anni. Valutando retrospettivamente, la scelta d'indossare l'abito domenicano può spiegarsi non già per un interesse alla vita religiosa o agli studi teologici – che mai ebbe, come affermò anche al processo - ma per potersi dedicare ai suoi

Interno della chiesa di san Domenico Maggiore a Napoli, dove Bruno seguì il suo noviziato e fu promosso agli ordini sacri

studi prediletti di filosofia con il vantaggio di godere della condizione di privilegiata sicurezza che l'appartenenza a quell'Ordine potente certamente gli garantiva.

Che egli non fosse entrato fra i domenicani per tutelare l'ortodossia della fede cattolica lo rivelò subito l'episodio – narrato dallo stesso Bruno al processo – nel quale fra Giordano, nel convento di san Domenico, buttò via le immagini dei santi in suo possesso, conservando solo il crocefisso e invitando un novizio che leggeva la *Historia delle sette allegrezze della Madonna* a gettar via quel libro, una modesta operetta devozionale, pubblicata a Firenze nel 1551, perifrasi di versi in latino di Bernardo di Chiaravalle, sostituendolo magari con lo studio della *Vita de' santi Padri* di Domenico Cavalca. Episodio che, pur conosciuto dai superiori, non provocò sanzioni nei suoi confronti, ma che dimostra come il giovane Bruno fosse del tutto estraneo alle tematiche devozionali controriformistiche.

Chiesa di San Bartolomeo a Campagna, dove fra Giordano celebrò la sua prima messa

Sembra[14] che intorno al 1569 sia andato a Roma e sia stato presentato a papa Pio V e al cardinale Scipione Rebiba, al quale avrebbe insegnato qualche elemento di quell'arte mnemonica che tanta parte avrà nella sua speculazione filosofica. Nel 1570 fu ordinato suddiacono, diacono nel 1571, e presbitero nel 1573, celebrando la sua prima messa nel convento di san Bartolomeo a Campagna, presso Salerno, a quell'epoca appartenente ai Grimaldi, principi di Monaco[15], e nel 1575 si laureò in teologia con due tesi su Tommaso d'Aquino e su Pietro Lombardo.

Non bisogna pensare che un convento fosse esclusivamente un'oasi di pace e di meditazione di spiriti eletti: soltanto dal 1567 al 1570, nei confronti dei frati di san Domenico Maggiore furono emesse diciotto sentenze di condanna per scandali sessuali, furti e perfino omicidi.[16] Non deve pertanto stupire il disprezzo che Bruno ostentò sempre nei confronti dei frati, ai quali rimproverò in particolare la mancanza di cultura; e non solo, ma, secondo un'ipotesi di Vincenzo Spampanato[17] comunemente accettata in sede critica, nel protagonista della sua commedia *Candelaio*, Bonifacio, egli assai probabilmente alluse proprio a un suo confratello, un fra Bonifacio da Napoli, definito nella lettera dedicatoria *Alla Signora Morgana B.* "candelaio in carne ed ossa"[18], ossia sodomita. Tuttavia, la possibilità di formarsi un'ampia cultura non mancava certo nel convento di san Domenico Maggiore, famoso per la ricchezza della sua biblioteca, anche se, come negli altri conventi, erano vietati i libri di Erasmo da Rotterdam che però Bruno si procurò in parte, leggendoli di nascosto. L'esperienza conventuale di Bruno fu in ogni caso decisiva: vi poté compiere i suoi studi e formare la sua cultura leggendo di tutto, da Aristotele a Tommaso d'Aquino, da san Gerolamo a san Giovanni Crisostomo, oltre alle opere di Raimondo Lullo, di Marsilio Ficino e di Nicola Cusano.

La negazione della dottrina trinitaria

Nel 1576 la sua indipendenza di pensiero e la sua insofferenza verso l'osservanza dei dogmi si manifestarono inequivocabilmente. Bruno, discutendo di arianesimo con un frate domenicano, Agostino da Montalcino, ospite nel convento napoletano, sostenne che le opinioni di Ario erano meno perniciose di quel che si riteneva, dichiarando che:

> «Ario diceva che il Verbo non era creatore né creatura, ma medio intra il creatore e la creatura, come il verbo è mezzo intra il dicente ed il detto, e però essere detto primogenito avanti tutte le creature, non dal quale ma per il quale è stato creato ogni cosa, non al quale ma per il quale si

> refferisce e ritorna ogni cosa all'ultimo fine, che è il Padre, essagerandomi sopra questo. Per il che fui tolto in suspetto e processato, tra le altre cose, forsi de questo ancora»
>
> (*Le deposizioni* 2000, p. 31)

E nel 1592 all'inquisitore veneziano espresse il proprio scetticismo sulla Trinità, ammettendo di aver «dubitato circa il nome di persona del Figliolo e del Spirito Santo, non intendendo queste due persone distinte dal Padre»[19] ma considerando il Figlio, neoplatonicamente, l'intelletto e lo Spirito, pitagoricamente, l'amore del Padre o l'anima del mondo, non dunque persone o sostanze distinte, ma manifestazioni divine.

La fuga da Napoli

Roma: basilica di Santa Maria sopra Minerva

Denunciato da frate Agostino al padre provinciale Domenico Vita, costui istituì contro di lui un processo per eresia e, come racconterà Bruno stesso agli inquisitori veneti: «dubitando di non esser messo in prigione, me partii da Napoli ed andai a Roma»[20]. Bruno raggiunse Roma nel 1576, ospite del convento domenicano di Santa Maria sopra Minerva, il cui procuratore, Sisto Fabri da Lucca, diverrà pochi anni dopo generale dell'Ordine e nel 1581 censurò i *Saggi* di Montaigne.

Sono anni di gravi disordini: a Roma sembra non farsi altro, scriveva il cronista marchigiano Guido Gualtieri, che «rubare e ammazzare: molti gittati in Tevere, né di popolo solamente, ma i monsignori, i figli di magnati, messi al tormento del fuoco, e nipoti di cardinali erano levati dal mondo»[21] e ne incolpava il vecchio e debole papa Gregorio XIII.[22]

Anche Bruno è accusato di aver ammazzato e gettato nel fiume un frate: scrive il bibliotecario Guillaume Cotin, il 7 dicembre 1585, che Bruno fuggì da Roma per «un omicidio commesso da un suo *frère*, per il quale egli è incolpato e in pericolo di vita, sia per le calunnie dei suoi inquisitori che, ignoranti come sono, non concepiscono la sua filosofia e lo accusano di eresia». Oltre all'accusa di omicidio, Bruno ebbe infatti notizia che nel convento napoletano erano stati trovati, tra i suoi libri, opere di san Giovanni Crisostomo e di san Gerolamo annotate da Erasmo e che si stava istruendo contro di lui un processo per eresia.

Così, nello stesso anno, il 1576, Giordano Bruno abbandona l'abito domenicano, riassume il nome di Filippo, lascia Roma e fugge in Liguria.

Peregrinazioni in Italia

Nell'aprile 1576 Bruno è a Genova e scrive che allora, nella chiesa di Santa Maria di Castello, si adorava come reliquia e si faceva baciare ai fedeli la coda dell'asina che portò Gesù a Gerusalemme. Da qui, va poi a Noli (oggi in provincia di Savona, allora Repubblica indipendente), dove per quattro o cinque mesi insegna grammatica ai bambini e cosmografia agli adulti.

Nel 1577 è a Savona, poi a Torino, che giudica "deliciosa città"[23] ma, non trovandovi impiego, per via fluviale s'indirizza a Venezia, dove alloggia in una locanda nella contrada di Frezzeria, facendovi stampare il suo primo scritto, andato perduto, *De' segni de' tempi*,[24] «per metter insieme un pocco de danari per

potermi sustentar; la qual opera feci veder prima al reverendo padre maestro Remigio de Fiorenza», domenicano del convento dei Santi Giovanni e Paolo.

Ma a Venezia era in corso un'epidemia di peste che aveva fatto decine di migliaia di vittime, anche illustri, come Tiziano, così Bruno va a Padova dove, dietro consiglio di alcuni domenicani, riprende il saio, quindi se ne va a Brescia, dove si ferma nel convento domenicano; qui un monaco, «profeta, gran teologo e poliglotta», sospettato di stregoneria per essersi messo a profetizzare, viene da lui guarito, ritornando a essere - scrive ironicamente Bruno - «il solito asino».

Portico del Palazzo comunale di Noli, dove Bruno soggiornò per un breve periodo. Sotto il portico una lapide ricorda il soggiorno del filosofo: "Giordano Bruno / Prima d'insegnare all'Europa / Le leggi dell'ordine universale / Fu maestro in Noli / Di grammatica e cosmografia"

In Savoia e a Ginevra

Da Bergamo, nell'estate del 1578, decide di andare in Francia: passa per Milano e Torino, ed entra in Savoia passando l'inverno nel convento domenicano di Chambéry. Successivamente, sempre nel 1578,[24] è a Ginevra, città dov'è presente una numerosa colonia di italiani riformati. Bruno depone nuovamente il saio e si veste di cappa, cappello e spada, aderisce al calvinismo e trova lavoro come correttore di bozze, grazie all'interessamento del marchese napoletano Galeazzo Caracciolo il quale, transfuga dall'Italia, nel 1552 vi aveva fondato la comunità evangelica italiana.

Il 20 maggio 1579 s'iscrive all'Università come "Filippo Bruno nolano, professore di teologia sacra". In agosto accusa il professore di filosofia Antoine de la Faye di essere un cattivo insegnante e definisce "pedagoghi"[25] i pastori calvinisti. È probabile che Bruno volesse farsi notare, dimostrare l'eccellenza della sua preparazione filosofica e delle sue capacità didattiche per ottenere un incarico d'insegnante, costante ambizione di tutta la sua vita. Anche la sua adesione al calvinismo era mirata a questo scopo; Bruno fu in realtà indifferente a tutte le confessioni religiose: nella misura in cui l'adesione a una religione storica non pregiudicasse le sue convinzioni filosofiche e la libertà di professarle, egli sarebbe stato cattolico in Italia, calvinista in Svizzera, anglicano in Inghilterra e luterano in Germania.[24]

In Francia

Arrestato per diffamazione, viene processato e scomunicato. Il 27 agosto del 1579 è costretto a ritrattare; lascia allora Ginevra e si trasferisce brevemente a Lione per passare a Tolosa, città cattolica, sede di un'importante Università, dove per quasi due anni occupò il posto di lettore, insegnandovi il *De anima* di Aristotele e componendo un trattato di arte della memoria, rimasto inedito e andato perduto, la *Clavis magna*, che si rifarebbe all'*Ars magna* del Lullo. A Tolosa conobbe il filosofo scettico portoghese Francisco Sanches, che volle dedicargli il suo libro *Quod nihil scitur*, chiamandolo "filosofo acutissimo"; ma Bruno non ricambiò la stima, se scrisse di lui di considerare «stupefacente che questo asino si dia il titolo di dottore».

Nel 1581, a causa della guerra di religione fra cattolici e ugonotti, Bruno lascia Tolosa per Parigi, dove tiene un corso di lezioni sugli attributi di Dio secondo san Tommaso d'Aquino. E in seguito al successo di queste lezioni, come egli stesso racconta agli inquisitori, «acquistai nome tale che il re Enrico terzo mi fece

chiamare un giorno, ricercandomi se la memoria che havevo e che professava, era naturale o pur per arte magica; al qual diedi sodisfazione; e con quello che li dissi e feci provare a lui medesmo, conobbe che non era per arte magica ma per scienzia. E doppo questo feci stampar un libro de memoria, sotto titolo *De umbris idearum*, il qual dedicai a Sua Maestà; e con questa occasione mi feci lettor straordinario e provvisionato».[26]

Appoggiando fattivamente l'operato politico di Enrico III di Valois, a Parigi Giordano Bruno sarebbe rimasto poco meno di due anni, occupato nella prestigiosa posizione di *lecteur royal*[27]. È a Parigi che Bruno dà alle stampe le sue prime opere pervenuteci. Oltre al *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, vedono la luce il *De umbris idearum* (*Le ombre delle idee*) e l'*Ars memoriae* ("*L'arte della memoria*"), in un unico testo, seguiti dal *Cantus Circaeus* (*Il canto di Circe*) e dalla commedia in volgare intitolata *Candelaio*.[24]

De umbris idearum

Lo stesso argomento in dettaglio: ***De umbris idearum***.

Il volume comprende due testi, il *De umbris idearum* propriamente detto, e l'*Ars memoriae*. Nelle intenzioni dell'autore, il volume, di argomento mnemotecnico, è distinto così in una parte di carattere teorico e in una di carattere pratico.

Per Bruno l'universo è un corpo unico, organicamente formato, con un preciso ordine che struttura ogni singola cosa e la connette con tutte le altre. Fondamento di quest'ordine sono le idee, principi eterni e immutabili presenti totalmente e simultaneamente nella mente divina, ma queste idee vengono "ombrate" e si separano nell'atto di volerle intendere. Nel cosmo ogni singolo ente è dunque imitazione, immagine, "ombra" della realtà ideale che la regge. Rispecchiando in sé stessa la struttura dell'universo, la mente umana, che ha in sé non le idee ma le ombre delle idee, può raggiungere la vera conoscenza, ossia le idee e il nesso che connette ogni cosa con tutte le altre, al di là della molteplicità degli elementi particolari e del loro mutare nel tempo. Si tratta allora di cercare di ottenere un metodo conoscitivo che colga la complessità del reale, fino alla struttura ideale che sostiene il tutto.

Tale mezzo si fonda sull'arte della memoria, il cui compito è di evitare la confusione generata dalla molteplicità delle immagini e di connettere le immagini delle cose con i concetti, rappresentando simbolicamente tutto il reale.

Ars memoriae

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Ars memoriae***.

Nel pensiero del filosofo, l'arte della memoria opera nel medesimo mondo delle ombre delle idee, presentandosi come emulatrice della natura. Se dalle idee prendono forma le cose del mondo in quanto le idee contengono le immagini di ogni cosa, e ai nostri sensi le cose si manifestano come *ombre* di quelle,[28] allora tramite l'immaginazione stessa sarà possibile ripercorrere il cammino inverso, risalire cioè dalle ombre alle idee, dall'uomo a Dio: l'arte della memoria non è più un ausilio della retorica, ma un mezzo per ri-creare il mondo. È dunque un processo visionario e non un metodo razionale quello che Bruno propone.
A similitudine di ogni altra arte, quella della memoria ha bisogno di sostrati (i *subiecta*), cioè "spazi" dell'immaginazione atti ad accogliere i simboli adatti (gli *adiecta*) tramite uno strumento opportuno. Con questi presupposti, l'autore costruisce un sistema che associa alle lettere dell'alfabeto immagini proprie della

mitologia, in modo da rendere possibile la codifica di vocaboli e concetti secondo una particolare successione di immagini. Le lettere possono essere visualizzate su diagrammi circolari, o "ruote mnemoniche", che girando e innestandosi l'una dentro l'altra, forniscono strumenti via via più potenti.

Cantus Circaeus

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Cantus Circaeus***.

L'opera, sempre in latino, è composta da due dialoghi. Protagonista del primo è la maga Circe che, risentita dal constatare che gli umani si comportino come animali, opera un incantesimo trasformando gli uomini in bestie, mettendo così in luce la loro autentica natura. Nel secondo dialogo Bruno, dando voce a uno dei due protagonisti, Borista, riprende l'arte della memoria mostrando come memorizzare il dialogo precedente: al testo si fa corrispondere uno scenario che viene via via suddiviso in un maggior numero di spazi e i vari oggetti lì contenuti sono le immagini relative ai concetti espressi nello scritto. Il *Cantus* resta dunque un trattato di mnemotecnica nel quale però il filosofo già lascia intravedere tematiche morali che saranno ampiamente riprese in opere successive, soprattutto nello *Spaccio de la bestia trionfante* e ne *De gli eroici furori*.

Candelaio

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Candelaio***.

Ancora nel 1582 Bruno pubblica infine il *Candelaio*, una commedia in cinque atti in cui alla complessità del linguaggio, un italiano popolaresco che inserisce termini in latino, toscano e napoletano, corrisponde l'eccentricità della trama, fondata su tre storie parallele.

Esterno della chiesa di Santa Maria Assunta dei Pignatelli, in Largo Corpo di Napoli, presso il Seggio del Nilo, dove Bruno ambienta il suo *Candelaio*. Il nome deriva dalla statua del dio Nilo

La commedia è ambientata nella Napoli-metropoli del secondo Cinquecento, in posti che il filosofo ben conosceva per avervi soggiornato durante il suo noviziato. Il candelaio Bonifacio, pur sposato con la bella Carubina, corteggia la signora Vittoria ricorrendo a pratiche magiche; l'avido alchimista Bartolomeo si ostina a voler trasformare i metalli in oro; il grammatico Manfurio si esprime in un linguaggio incomprensibile. In queste tre storie si inserisce quella del pittore Gioan Bernardo, voce dell'autore stesso[29] che con una corte di servi e malfattori si fa beffe di tutti e conquista Carubina.

In questo classico della letteratura italiana, appare un mondo assurdo, violento e corrotto, rappresentato con amara comicità, dove gli eventi si succedono in una trasformazione continua e vivace. La commedia è una feroce condanna della stupidità, dell'avarizia e della pedanteria.

Interessante nell'opera la descrizione che Bruno fa di sé stesso:

> «L'autore, si voi lo conoscete, direste ch'ave una fisionomia smarrita: par che sii in contemplazione delle pene dell'inferno, par sii stato alla pressa come le barrette[30]: un che ride sol per far come fan gli altri: per il più lo vedrete fastidito e bizzarro, non si contenta di nulla, ritroso come un vecchio

d'ottant'anni, fantastico com'un cane ch'ha ricevute mille spellicciate, pasciuto di cipolla.»

(da *Il candelaio*, a cura di Augusto Guzzo, introduzione di Antonio Riccardi, Milano, Mondadori, 1994, p. 16)

In Inghilterra

«Intende venire in Inghilterra il dottor Giordano Bruno, Nolano, professore di filosofia, la cui religione non posso approvare.»

(Dalla lettera dell'ambasciatore inglese a Parigi Henry Cobham a Francis Walsingham, marzo 1583[31])

Dipinto del 1790 raffigurante la High Street con alcuni college dell'Università di Oxford e in fondo alla curva i campanili della chiesa di St Mary Abbots e dell'University College

Nell'aprile 1583 Giordano Bruno lascia Parigi e parte per l'Inghilterra dove, a Londra, è ospitato dall'ambasciatore di Francia Michel de Castelnau, che gli affiancherà il letterato di origini italiane Giovanni Florio in quanto Bruno non conosceva l'inglese, accompagnandolo fino al termine del suo soggiorno inglese. Nelle deposizioni lasciate agli inquisitori veneti egli sorvola sulle motivazioni di questa partenza, riferendosi genericamente ai disordini là in corso per questioni religiose. Sulla partenza restano però aperte altre ipotesi: che Bruno fosse partito in missione segreta per conto di Enrico III;[32] che il clima a Parigi si fosse fatto pericoloso a causa dei suoi insegnamenti.[33] Bisogna aggiungere anche il fatto che davanti agli inquisitori veneziani, qualche anno più avanti, Bruno esprimerà parole di apprezzamento per la regina d'Inghilterra Elisabetta che egli aveva conosciuto andando spesso a corte con l'ambasciatore.[34]

Nel mese di giugno Bruno è a Oxford, e nella chiesa di St. Mary sostenne con uno di quei professori una disputa pubblica. Tornato a Londra, vi pubblicò, in un unico testo, l'*Ars reminiscendi*[35], l'*Explicatio triginta sigillorum* e il *Sigillus sigillorum*, nel quale testo inserì una lettera indirizzata al vice cancelliere dell'Università di Oxford, scrivendo che là «troveranno dispostissimo e prontissimo un uomo col quale saggiare la misura delle proprie forze». È una richiesta di poter insegnare nella prestigiosa Università. La proposta viene accolta: nell'estate del 1583 Bruno parte per Oxford.[36]

Sigillus sigillorum

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Sigillus sigillorum****.*

Opera considerata di argomento mnemotecnico, il *Sigillus*, in lingua latina, è una concisa trattazione teorica nella quale il filosofo introduce tematiche decisive nel suo pensiero, quali l'unità dei processi cognitivi; l'amore come legame universale; l'unicità e infinità di una forma universale che si esplica nelle infinite figure della materia, e il "furore" nel senso di slancio verso il divino, argomenti che saranno di lì a poco sviluppati a fondo nei successivi dialoghi italiani. È presentato inoltre in quest'opera fondamentale un altro dei temi nucleari del pensiero di Bruno: la magia come guida e strumento di conoscenza e azione, argomento che egli amplierà nelle cosiddette opere magiche.

Il ritorno a Londra

A Oxford Giordano Bruno tiene alcune lezioni sulle teorie copernicane, ma il suo soggiorno presso quella città dura ben poco.[36] Dagli studi di Frances Yates[37] si apprende che a Oxford non gradirono quelle novità, come testimoniò venti anni dopo, nel 1604, l'arcivescovo di Canterbury George Abbot, che fu presente alle lezioni di Bruno:

> «Quell'omiciattolo italiano [...] intraprese il tentativo, tra moltissime altre cose, di far stare in piedi l'opinione di Copernico, per cui la terra gira e i cieli stanno fermi; mentre in realtà era la sua testa che girava e il suo cervello che non stava fermo.»
>
> (Ciliberto 1996, pp. 50-51)

Le lezioni furono quindi interrotte, ufficialmente per un'accusa di plagio al *De vita coelitus comparanda* di Marsilio Ficino. Sono anni questi difficili e amari per il filosofo, come traspare dal tono delle introduzioni alle opere immediatamente successive, i dialoghi londinesi: le polemiche accese e i rifiuti sono vissuti da Bruno come una persecuzione, «ingiusti oltraggi», e certo la "fama" che già lo aveva preceduto da Parigi non lo aiutava.[33]

Ritornato a Londra, nonostante il clima avverso,[38] in poco meno di due anni, fra il 1584 e il 1585, Bruno pubblica presso John Charlewood sei opere fra le più importanti della sua produzione: sei opere filosofiche in forma dialogica, i cosiddetti "dialoghi londinesi", o anche "dialoghi italiani", perché tutti in lingua italiana: *La cena de le ceneri*, *De la causa, principio et uno*, *De l'infinito, universo e mondi*, *Spaccio de la bestia trionfante*, *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'Asino cillenico*, *De gli eroici furori*.[39]

La cena de le ceneri

> 🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***La cena de le ceneri****.*

L'opera, dedicata all'ambasciatore francese Michel de Castelnau, presso il quale Bruno era ospite, è divisa in cinque dialoghi, i protagonisti sono quattro e fra questi Teofilo[40] può considerarsi il portavoce dell'autore. Bruno immagina che il nobile sir Fulke Greville[41], il giorno delle Ceneri, inviti a cena Teofilo, Bruno stesso[42], Giovanni Florio, precettore della figlia dell'ambasciatore, un cavaliere e due accademici luterani di Oxford: i dottori Torquato e Nundinio. Rispondendo alle domande degli altri protagonisti, Teofilo racconta gli eventi che hanno portato all'incontro e lo svolgersi della conversazione avvenuta durante la cena, esponendo così le teorie del nolano.[43]

Bruno elogia e difende la teoria dell'astronomo polacco Niccolò Copernico (1473 – 1543) contro gli attacchi dei conservatori e contro chi, come il teologo Andrea Osiander, che aveva scritto una prefazione denigratoria al *De revolutionibus orbium coelestium*, considera solo un'ipotesi ingegnosa quella dell'astronomo. Il mondo di Copernico, però, era ancora finito e delimitato dalla sfera delle stelle fisse. Nella *Cena*, Bruno non si limita a sostenere il moto della Terra di seguito alla confutazione della cosmologia tolemaica; egli presenta altresì un universo infinito: senza centro né confini. Afferma Teofilo (portavoce dell'autore) riguardo all'universo: «e sappiamo certo che essendo effetto e principiato da una causa infinita e principio infinito, deve secondo la capacità sua corporale e modo suo essere infinitamente infinito. [...] non è possibile giamai di trovar raggione semiprobabile per la quale sia margine di questo universo corporale; e per conseguenza ancora li astri che nel suo spacio si contengono, siino di numero finito; et oltre essere naturalmente determinato cento e mezzo di quello».[44] L'universo, che procede da Dio quale Causa infinita, è infinito a sua volta e contiene mondi innumerabili.

Busto marmoreo di Niccolò Copernico, Jordan Park, Cracovia

Per Bruno sono principi vani sostenere l'esistenza del firmamento con le sue stelle fisse, la finitezza dell'universo e che in questo esista un centro dove ora dovrebbe trovarsi immobile il Sole come prima vi si immaginava ferma la Terra. Formula esempi che appaiono ad alcuni autori come antesignani del principio di relatività galileiana.[45] Seguendo la *Docta ignorantia* del cardinale e umanista Nicola Cusano (1401 – 1464), Bruno sostiene l'infinità dell'universo in quanto effetto di una causa infinita. Bruno è ovviamente consapevole che le Scritture sostengono tutt'altro – finitezza dell'universo e centralità della Terra – ma, risponde:

> «Se gli dei si fossero degnati di insegnarci la teorica delle cose della natura, come ne han fatto favore di proporci la pratica di cose morali, io più tosto mi accosterei alla fede de le loro rivelazioni, che muovermi punto della certezza de mie raggioni e proprii sentimenti»

(*La cena de le ceneri*: Teofilo: dialogo IV)

Come occorre distinguere tra dottrine morali e filosofia naturale, così occorre distinguere tra teologi e filosofi: ai primi spettano le questioni morali, ai secondi la ricerca della verità. Dunque Bruno traccia qui un confine abbastanza netto fra opere di filosofia naturale e Sacre scritture.

De la causa, principio et uno

Lo stesso argomento in dettaglio: ***De la causa, principio et uno***.

I cinque dialoghi del *De la causa, principio et uno* intendono stabilire i principi della realtà naturale. Bruno lascia da parte l'aspetto teologico della conoscenza di Dio, del quale, come causa della natura, non possiamo conoscere nulla attraverso il «lume naturale», perché esso «ascende sopra la natura» e si può pertanto aspirare a conoscere Dio solo per fede. Ciò che interessa a Bruno è invece la filosofia e la contemplazione della natura, la conoscenza della realtà naturale nella quale, come già aveva scritto nel *De umbris*, possiamo soltanto cogliere le «ombre», il divino «per modo di vestigio».

Riallacciandosi ad antiche tradizioni di pensiero, Bruno elabora una concezione animistica della materia, nella quale l'anima del mondo viene a identificarsi con la sua forma universale, e la cui prima e principale facoltà è l'intelletto universale. L'intelletto è il «principio formale costitutivo de l'universo e di ciò che in quello si contiene» e la forma non è altro che il principio vitale, l'anima delle cose le quali, proprio perché tutte dotate di anima, non hanno imperfezione.

La materia, d'altro canto, non è in sé stessa indifferenziata, un "nulla", come hanno sostenuto molti filosofi, una bruta potenza, senza atto e senza perfezione, come direbbe Aristotele.

La materia è allora il secondo principio della natura, della quale ogni cosa è formata. Essa è «potenza d'esser fatto, prodotto e creato», aspetto equivalente al principio formale che è potenza attiva, «potenza di fare, di produrre, di creare» e non può esserci l'un principio senza l'altro. Ponendosi quindi in contrasto col dualismo aristotelico, Bruno conclude che principio formale e principio materiale benché distinti non possono essere ritenuti separati, perché «il tutto secondo la sostanza è uno».

La costellazione di Orione

Discendono da queste considerazioni due elementi fondamentali della filosofia bruniana: uno, tutta la materia è vita e la vita è nella materia, materia infinita; due, Dio non può essere al di fuori della materia semplicemente perché non esiste un "esterno" della materia: Dio è dentro la materia, dentro di noi.[46]

De l'infinito, universo e mondi

> *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***De l'infinito, universo e mondi****.*

Nel *De l'infinito, universo e mondi* Bruno riprende e arricchisce temi già affrontati nei dialoghi precedenti: la necessità di un accordo tra filosofi e teologi, perché «la fede si richiede per l'istituzione di rozzi popoli che denno esser governati»; l'infinità dell'universo e l'esistenza di mondi infiniti; la mancanza di un centro in un universo infinito, che comporta un'ulteriore conseguenza: la scomparsa dell'antico, ipotizzato ordine gerarchico, la «vanissima fantasia» che riteneva che al centro vi fosse il «corpo più denso e crasso» e si ascendesse ai corpi più fini e divini. La concezione aristotelica è difesa ancora da quei dottori (i pedanti) che hanno fede nella «fama de gli autori che gli son stati messi nelle mani», ma i filosofi moderni, che non hanno interesse a dipendere da quello che dicono gli altri e pensano con la loro testa, si sbarazzano di queste anticaglie e con passo più sicuro procedono verso la verità.

Chiaramente un universo eterno, infinitamente esteso, composto di un numero infinito di sistemi solari simili al nostro e sprovvisto di centro sottrae alla Terra, e di conseguenza all'uomo, quel ruolo privilegiato che Terra e uomo hanno nelle religioni giudaico-cristiane all'interno del modello della creazione, creazione che agli occhi del filosofo non ha più senso, perché come già aveva concluso nei due dialoghi precedenti, l'universo è assimilabile a un organismo vivente, dove la vita è insita in una materia infinita che perennemente muta.

Il copernicanesimo, per Bruno, rappresenta la "vera" concezione dell'universo, meglio, l'effettiva descrizione dei moti celesti. Nel *Dialogo primo* del *De l'infinito, universo e mondi*, il nolano spiega che l'universo è infinito perché tale è la sua *Causa* che coincide con Dio. Filoteo, portavoce dell'autore, afferma: «Qual raggione vuole che vogliamo credere che l'agente che può fare un buono infinito lo fa finito? e se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere et il fare tutto uno? Perché è inmutabile, non ha contingenzia nell'operazione, né nella efficacia, ma da determinata e certa efficacia depende determinato e certo effetto inmutabilmente: onde non può essere altro che quello che è; non può essere tale quale non è; non può posser altro che quel che può; non può voler altro che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa: atteso che l'aver potenza distinta da l'atto conviene solamente a cose mutabili».[47]

Essendo Dio infinitamente potente, dunque, il suo atto esplicativo deve esserlo altrettanto. In Dio coincidono libertà e necessità, volontà e potenza (o capacità); di conseguenza, non è credibile che all'atto della creazione Egli abbia posto un limite a sé stesso.

Bisogna tener presente che «Bruno opera una netta distinzione tra l'*universo* e i *mondi*. Parlare di un sistema del mondo non vuol dire, nella sua visione del cosmo, parlare di un sistema dell'universo. L'astronomia è legittima e possibile come scienza del mondo che cade nell'ambito della nostra percezione sensibile. Ma, al di là di esso, si estende un universo infinito che contiene quei "grandi animali" che chiamiamo astri, che racchiude una pluralità infinita di mondi. Quell'universo non ha dimensioni né misura, non ha forma né figura. Di esso, che è insieme uniforme e senza forma, che non è né armonico né ordinato, non può in alcun modo darsi un *sistema*».[48]

Spaccio de la bestia trionfante

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Spaccio de la bestia trionfante***.

> «Quando aviene che un poltrone o forfante monta ad esser principe o ricco, non è per mia colpa, ma per iniquità di voi altri che, per esser scarsi del lume e splendor vostro, non lo sforfantaste o spoltronaste prima, o non lo spoltronate e sforfantate al presente, o almeno appresso lo vegnate a purgar della forfantesca poltronaria, a fine che un tale non presieda. Non è errore che sia fatto un prencipe, ma che sia fatto prencipe un forfante.»
>
> (*Spaccio de la bestia trionfante*, Fortuna (Sofia)[49]: dialogo II, parte II)

Opera allegorica, lo *Spaccio*, costituito da tre dialoghi di argomento morale, si presta a essere interpretato su diversi livelli, tra i quali resta fondamentale quello dell'intento polemico di Bruno contro la Riforma protestante, che agli occhi del nolano rappresenta il punto più basso di un ciclo di decadenza iniziato col cristianesimo. Decadenza non soltanto religiosa, ma anche civile e filosofica: se Bruno aveva concluso nei precedenti dialoghi che la fede è necessaria per il governo dei «rozzi popoli» cercando di delimitare così i rispettivi campi d'azione di filosofia e religione, qui egli riapre quel confine.

Nella visione di Bruno, il legame fra l'uomo e il mondo, mondo naturale e mondo civile, è quello fra l'uomo e un Dio che non sta "nell'alto dei cieli", ma nel mondo, perché la «natura non è altro che dio nelle cose». Il filosofo, colui che cerca la Verità[50], deve pertanto necessariamente operare là dove sono situate le «ombre» del divino. L'uomo non può fare a meno di interagire con Dio, secondo il linguaggio di una comunicazione che nel mondo naturale vede l'uomo perseguire la Conoscenza, e nel mondo civile l'uomo seguire la Legge. Questo legame è proprio quello che nella storia è stato interrotto, e il mondo tutto è decaduto perché è decaduta la religione trascinando con sé e la legge e la filosofia, «di sorte che non siamo più dèi, non siamo più noi». Nello *Spaccio*, dunque, etica, ontologia e religione sono strettamente interconnessi. Religione, e questo va evidenziato, che Bruno intende come religione civile e naturale, e il modello cui egli si ispira è quello degli antichi Egizi e Romani, che «non adoravano Giove, come lui fusse la divinità, ma adoravano la divinità come fusse in Giove».

Per ristabilire il legame col divino occorre però che «prima togliamo dalle nostre spalli la grieve somma d'errori che ne trattiene.» È lo "spaccio", cioè l'espulsione di ciò che ha deteriorato quel legame: le "bestie trionfanti".

Le bestie trionfanti sono immaginate nelle costellazioni celesti, rappresentate da animali: occorre "spacciarle", cioè cacciarle dal cielo in quanto rappresentanti vizi che è tempo di sostituire con altre virtù: via dunque la Falsità, l'Ipocrisia, la Malizia, la «stolta fede», la Stupidità, la Fierezza, la Fiacchezza, la Viltà, l'Ozio, l'Avarizia, l'Invidia, l'Impostura, l'Adulazione e via elencando.

Occorre tornare alla semplicità, alla verità e all'operosità, ribaltando le concezioni morali che si sono ormai imposte nel mondo, secondo le quali le opere e gli affetti eroici sono privi di valore, dove credere senza riflettere è sapienza, dove le imposture umane sono fatte passare per consigli divini, la perversione della legge naturale è considerata pietà religiosa, studiare è follia, l'onore è posto nelle ricchezze, la dignità nell'eleganza, la prudenza nella malizia, l'accortezza nel tradimento, il saper vivere nella finzione, la giustizia nella tirannia, il giudizio nella violenza.

Responsabile di questa crisi è il cristianesimo: già Paolo aveva operato il rovesciamento dei valori naturali e ora Lutero, «macchia del mondo», ha chiuso il ciclo: la ruota della storia, della vicissitudine del mondo, essendo giunta al suo punto più basso, può operare un nuovo e positivo rovesciamento dei valori.

Nella nuova gerarchia di valori il primo posto spetta alla Verità, necessaria guida per non errare. A questa segue la Prudenza, la caratteristica del saggio che, conosciuta la verità, ne trae le conseguenze con un comportamento adeguato. Al terzo posto Bruno inserisce la Sofia, la ricerca della verità; quindi segue la Legge, che disciplina il comportamento civile dell'uomo; infine il Giudizio, inteso come aspetto attuatorio della legge. Bruno fa quindi discendere la Legge dalla Sapienza, in una visione razionalista nel cui centro c'è l'uomo che opera cercando la Verità, in netto contrasto col cristianesimo di Paolo, che vede la legge subordinata alla liberazione dal peccato, e con la Riforma di Lutero, che vede nella "sola fede" il faro dell'uomo. Per Bruno la "gloria di Dio" si rovescia così in «vana gloria» e il patto fra Dio e gli uomini stabilito nel Nuovo Testamento si rivela «madre di tutte le forfanterie». La religione deve tornare a essere "religione civile": legame che favorisca la «communione de gli uomini», la «civile conversazione».

Altri valori seguono i primi cinque: la Fortezza (la forza dell'animo), la Diligenza, la Filantropia, la Magnanimità, la Semplicità, l'Entusiasmo, lo Studio, l'Operosità, eccetera. E allora vedremo, conclude beffardo Bruno, «quanto siano atti a guadagnarsi un palmo di terra questi che sono cossí effusi[51] e prodighi a donar regni de' cieli».

È questa evidentemente un'etica che richiama i valori tradizionali dell'Umanesimo, cui Bruno non ha mai dato molta importanza; ma questo schema rigido è in realtà la premessa per le indicazioni di comportamento che Bruno prospetta nell'opera di poco successiva, *De gli eroici furori*.

Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'Asino cillenico

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Cabala del cavallo pegaseo***.

> «Li nostri divi asini, privi del proprio sentimento ed affetto vegnono ad intendere non altrimente che come gli vien soffiato alle orecchie delle rivelazioni o degli dei, o dei vicarii loro; e per conseguenza a governarsi non secondo altra legge che di que' medesimi.»
>
> (*Cabala del Cavallo Pegaseo*, Saulino: dialogo I)

La *Cabala del cavallo pegaseo* viene pubblicata nel 1585 insieme a l'*Asino cillenico* in unico testo. Il titolo allude a Pegaso, il cavallo alato della mitologia greca nato dal sangue di Medusa decapitata da Perseo. Al termine delle sue imprese, Pegaso volò nel cielo trasformandosi in costellazione, una delle 48 elencate da Tolomeo nel suo *Almagesto*: la costellazione di Pegaso. "Cabala" si riferisce a una tradizione mistica originatasi in seno all'ebraismo.

Calcografia del 1596 raffigurante le stelle della costellazione di Pegaso che delineano la figura del cavallo mitologico Pegaso

L'opera, percorsa da una chiara vena comica, può essere letta come un *divertissement*, opera d'intrattenimento senza pretese; oppure interpretata in chiave allegorica, opera satirica, atto di accusa. Il cavallo nel cielo sarebbe allora un asino idealizzato, figura celeste che rimanda all'asinità umana: all'ignoranza, quella dei cabalisti, ma anche quella dei religiosi in generale. I continui riferimenti ai testi sacri si rivelano ambigui, perché da un lato suggeriscono interpretazioni, dall'altro confondono il lettore. Uno dei filoni interpretativi, legato al lavoro critico svolto da Vincenzo Spampanato, ha individuato nel cristianesimo delle origini e in Paolo di Tarso il bersaglio polemico di Bruno.[52]

De gli eroici furori

Lo stesso argomento in dettaglio: ***De gli eroici furori****.*

Nei dieci dialoghi che compongono l'opera *De gli eroici furori*, pubblicati nel 1585 sempre a Londra, Bruno individua tre specie di passioni umane: quella per la vita speculativa, volta alla conoscenza; quella per la vita pratica e attiva, e quella per la vita oziosa. Le due ultime tendenze rivelano una passione di poco valore, un «furore basso»; il desiderio di una vita volta alla contemplazione, cioè alla ricerca della verità, è invece espressione di un «furore eroico», con il quale l'anima, «rapita sopra l'orizzonte de gli affetti naturali [...] vinta da gli alti pensieri, come morta al corpo, aspira ad alto».

Diana e Atteone, Delacroix

Non si giunge a tale effetto con la preghiera, con atteggiamenti devozionali, con «aprir gli occhi al cielo, alzar alto le mani» ma, al contrario, con il «venir al più intimo di sé, considerando che Dio è vicino, con sé e dentro di sé più ch'egli medesmo esser non si possa, come quello che è anima delle anime, vita delle vite, essenza de le essenze». Una ricerca che Bruno assimila a una caccia, non la comune caccia ove il cacciatore ricerca e cattura le prede, ma quella in cui il cacciatore diviene egli stesso preda, come Atteone che nel mito ripreso da Bruno, avendo visto la bellezza di Diana, si trasforma in cervo ed è fatto preda dei cani, i «pensieri de cose divine», che lo divorano «facendolo morto al volgo, alla moltitudine, sciolto dalli nodi de li perturbati sensi, [...] di sorte che tutto vede come uno, non vede più distinzioni e numeri».

La conoscenza della natura è lo scopo della scienza e quello più alto della nostra vita stessa, che da questa scelta viene trasformata in un «furore eroico» assimiliandoci alla perenne e tormentata «vicissitudine» in cui si esprime il principio che anima tutto l'universo. Il filosofo ci dice che per conoscere veramente l'oggetto della nostra ricerca (*Diana ignuda*) non dobbiamo essere virtuosi (virtù come medietà tra gli estremi) ma dobbiamo essere pazzi, furiosi, solo così potremmo arrivare a capire l'oggetto del nostro studio (*Atteone* trasformato in cervo); la ricerca e l'essere furiosi, non sono una virtù ma un vizio. Il dialogo è inoltre un prosimetro, come *La vita nuova* di Dante, un insieme di prosa e di poesia (distici, sonetti e una canzone finale).

Il ritorno in Francia

Il precedente periodo inglese è da considerarsi il più creativo di Bruno, periodo nel quale ha prodotto il maggior numero di opere fino a quando verso la fine del 1585 l'ambasciatore Castelnau essendo richiamato in Francia lo induce a imbarcarsi con lui; ma la nave verrà assalita dai pirati, che derubano i passeggeri d'ogni avere.

Giordano Bruno in una stampa d'epoca

A Parigi Bruno abita vicino al Collège de Cambrai, e ogni tanto va a prendere in prestito qualche libro nella biblioteca di Saint-Victor, nella collina di Sainte-Geneviève, il cui bibliotecario, il monaco Guillaume Cotin, ha l'abitudine di annotare giornalmente quanto avveniva nella biblioteca. Entrato in qualche confidenza col filosofo, da lui sappiamo che Bruno stava per pubblicare un'opera, l'*Arbor philosophorum*, che non ci è pervenuta, e che aveva lasciato l'Italia per «evitare le calunnie degli inquisitori, che sono ignoranti e che, non concependo la sua filosofia, lo accuserebbero di eresia».[53]

Il monaco annota tra l'altro che Bruno era ammiratore di Tommaso d'Aquino, che disprezzava «le sottigliezze degli scolastici, dei sacramenti e anche dell'eucaristia, ignote a san Pietro e a san Paolo, i quali non seppero altro che *hoc est corpus meum*. Dice che i torbidi religiosi sarebbero facilmente tolti di mezzo, se fossero spazzate tali questioni e confida che questa sarà presto la fine della contesa.»[54]

L'anno successivo Bruno pubblica, dedicata a Piero Del Bene, abate di Belleville e membro della corte francese, la *Figuratio Aristotelici physici auditus*, un'esposizione della fisica aristotelica. Conosce il salernitano Fabrizio Mordente, che due anni prima aveva pubblicato *Il Compasso*, illustrazione dell'invenzione di un compasso di nuova concezione e, poiché egli non sa il latino, Bruno, che ha apprezzato la sua invenzione, pubblica i *Dialogi duo de Fabricii Mordentis Salernitani prope divina adinventione ad perfectam cosmimetriae praxim*, dove elogia l'inventore ma gli rimprovera di non aver compreso tutta la portata della sua invenzione, che dimostrava l'impossibilità di una divisione infinita delle lunghezze. Offeso da questi rilievi, il Mordente protestò violentemente, sicché Bruno finì col replicare con le feroci satire dell'*Idiota triumphans seu de Mordentio inter geometras Deo dialogus* e del *Dialogus qui De somnii interpretatione seu Geometrica sylva inscribitur*.

Il 28 maggio 1586 fa stampare col nome del discepolo Jean Hennequin l'opuscolo antiaristotelico *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos*, partecipando alla successiva pubblica disputa nel Collège de Cambrai, ribadendo le sue critiche alla filosofia aristotelica.[55] Contro tali critiche si levò un giovane avvocato parigino, Raoul Callier, che replicò con violenza chiamando il filosofo Giordano "Bruto".[56] Sembra che l'intervento del Callier abbia ricevuto l'appoggio di quasi tutti gli intervenuti e che si sia scatenato un putiferio di fronte al quale il filosofo preferì, una volta tanto, allontanarsi, ma le reazioni negative provocate dal suo intervento contro la filosofia aristotelica, allora ancora in grande auge alla Sorbona, unitamente alla crisi politica e religiosa in corso in Francia e alla mancanza di appoggi a corte, lo indussero a lasciare nuovamente il suolo francese.

In Germania

Raggiunta in giugno la Germania, Bruno soggiorna brevemente a Magonza e a Wiesbaden, passando poi a Marburg, nella cui Università risulta immatricolato il 25 luglio 1586 come *Theologiae doctor romanensis*. Ma non trovando possibilità di insegnamento, probabilmente per le sue posizioni antiaristoteliche, il 20

agosto 1586 s'immatricola nell'Università di Wittenberg come *Doctor italicus*, insegnandovi per due anni, due anni che il filosofo trascorre in tranquilla operosità.[57]

La Piazza del Mercato di Wittenberg

> «...uomo di nessun nome e autorità fra voi, sfuggito ai tumulti di Francia, non appoggiato da alcuna raccomandazione principesca, [...] mi avete ritenuto meritevole di cordialissima accoglienza, mi avete incluso nell'albo della vostra accademia, mi avete accolto in un consesso di uomini tanto nobili e dotti, da sembrare ai miei occhi non una scuola privata o una conventicola esoterica, bensì, come si conviene all'Atene tedesca, una vera università.»
>
> (Dedica del *De lampade combinatoria*[58])

Nel 1587 pubblica il *De lampade combinatoria lulliana*, un commento dell'*Ars magna* di Raimondo Lullo e il *De progressu et lampade venatoria logicorum*,[59] commento ai *Topica* di Aristotele; altri commenti a opere aristoteliche sono i suoi *Libri physicorum Aristotelis explanati*, testi pubblicati nel 1891. Pubblica ancora, a Wittenberg, il *Camoeracensis Acrotismus*[60], una riedizione di *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos*. Un suo corso privato sulla *Retorica* sarà invece pubblicato nel 1612 col titolo di *Artificium perorandi*; anche le *Animadversiones circa lampadem lullianam* e la *Lampas triginta statuarum* verranno pubblicate soltanto nel 1891.

Nel saggio della Yates si fa cenno al fatto che il Mocenigo aveva riferito all'Inquisizione veneziana l'intenzione di Bruno, durante il suo periodo tedesco, di creare una nuova setta. Mentre altri accusatori (il Mocenigo negherà questa affermazione) sostenevano che egli avrebbe voluto chiamare la nuova setta dei *Giordaniti* e che essa avrebbe attirato molto i luterani tedeschi. L'autrice inoltre si pone la domanda se in questa setta vi fossero stati dei rapporti con i Rosacroce dato che in Germania emersero all'inizio del XVII secolo presso i circoli luterani.[61]

Il nuovo duca Cristiano I, succeduto al padre morto l'11 febbraio 1586, decide di rovesciare l'indirizzo degli insegnamenti universitari che privilegiavano le dottrine del filosofo calvinista Pietro Ramo a svantaggio delle classiche teorie aristoteliche. Dovette essere questa svolta a spingere Bruno, l'8 marzo 1588, a lasciare l'Università di Wittenberg, non senza la lettura di una *Oratio valedictoria*, un saluto che è un ringraziamento per l'ottima accoglienza della quale era stato gratificato:

> «Sebbene fossi di nazione forestiero, esule, fuggiasco, zimbello della fortuna, piccolo di corpo, scarso di beni, privo di favore, premuto dall'odio della folla, quindi sprezzabile agli stolti e a quegli ignobilissimi che non riconoscono nobiltà se non dove splende l'oro, tinnisce l'argento, e il favore di persone loro simili tripudia e applaude, tuttavia voi, dottissimi, gravissimi e morigeratissimi senatori, non mi disprezzaste, e lo studio mio, non del tutto alieno dallo studio di tutti i dotti della vostra nazione, non lo riprovaste permettendo che fosse violata la libertà filosofica e macchiato il concetto della vostra insigne umanità.»
>
> (citato in *Opere di Giordano Bruno e Tommaso Campanella*, a cura di Augusto Guzzo e Romano Amerio, Ricciardi, 1956)

Ne fu ricambiato dall'affetto degli allievi, come Hieronymus Besler e Valtin Havenkenthal, il quale, nel suo saluto, lo chiama «Essere sublime, oggetto di meraviglia per tutti, dinanzi a cui stupisce la natura stessa, superata dall'opera sua, fiore d'Ausonia, Titano della splendida Nola, decoro e delizia dell'uno e l'altro cielo».

A Praga e a Helmstedt

I sigilli di Giordano Bruno

Amoris

Intellectus

Mentis

Theuti radius

I sigilli di Giordano Bruno sono delle incisioni realizzate dallo stesso e pubblicate all'interno delle sue opere a partire dal periodo praghese. Esse rappresentano figure geometriche sovrapposte ma anche veri e propri disegni con presunte decorazioni e lettere. A parte il titolo dei sigilli non abbiamo alcuna spiegazione in merito al loro significato o al loro reale utilizzo. Fino a oggi sono state fatte molto congetture dai vari studiosi senza giungere a nessuna conclusione definitiva.

Nell'aprile del 1588 Bruno giunge a Praga, in quegli anni sede del Sacro Romano Impero, città dove rimane sei mesi. Qui pubblica, in unico testo, il *De lulliano specierum scrutinio* e il *De lampade combinatoria Raymundi Lullii*, dedicato all'ambasciatore spagnolo presso la corte imperiale, don Guillem de Santcliment (il quale vantava Raimondo Lullo fra i suoi antenati), mentre all'imperatore Rodolfo II, mecenate e appassionato di alchimia e astrologia, dedica gli *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*, che trattano di geometria, e nella dedica rileva come per guarire i mali del mondo sia necessaria la tolleranza, sia in campo strettamente religioso – «È questa la religione che io osservo, sia per una convinzione intima sia per la consuetudine vigente nella mia patria e tra la mia gente: una religione che esclude ogni disputa e non fomenta alcuna controversia» – sia in quello filosofico, campo che deve rimanere libero da autorità precostituite e da tradizioni elevate a prescrizioni normative. Quanto a lui, «alle libere are della filosofia cercai riparo dai flutti fortunosi, desiderando la sola compagnia di coloro che comandano non di chiudere gli occhi, ma di aprirli. A me non piace dissimulare la verità che vedo, né ho timore di professarla apertamente»

Ricompensato con trecento talleri dall'imperatore, in autunno Bruno, che sperava di essere accolto a corte, decide di lasciare Praga e, dopo una breve tappa a Tubinga, giunge a Helmstedt, nella cui Università, chiamata *Academia Julia*, si registra il 13 gennaio 1589.

Una targa presso il Planetario di Praga ricorda il passaggio del filosofo in quella città

Il 1º luglio 1589, per la morte del fondatore dell'Accademia, il duca Julius von Braunschweig, vi legge l'*Oratio consolatoria*, ove presenta sé stesso come forestiero ed esule: «spregiai, abbandonai, perdetti la patria, la casa, la facoltà, gli onori, e ogni altra cosa amabile, appetibile, desiderabile». In Italia «esposto alla gola e alla voracità del lupo romano, qui libero. Lì costretto a culto superstizioso e insanissimo, qui esortato a riti riformati. Lì morto per violenza di tiranni, qui vivo per l'amabilità e la giustizia di un ottimo principe». Le Muse dovrebbero essere libere per diritto naturale eppure «sono invece, in Italia e in Spagna, conculcate dai piedi di vili preti, in Francia patiscono per la guerra civile rischi gravissimi, in Belgio sono sballottate da frequenti marosi, e in alcune regioni tedesche languono infelicemente».

Poche settimane dopo viene scomunicato dal sovrintendente della Chiesa luterana della città, il teologo luterano Heinrich Boethius[62] per motivi non noti: Bruno riesce così a collezionare le scomuniche delle maggiori confessioni europee, cattolica, calvinista e luterana. Il 6 ottobre 1586 presenta ricorso al prorettore dell'Accademia, Daniel Hoffmann, contro quello che egli definisce un abuso – perché «chi ha deciso qualcosa senza ascoltare l'altra parte, anche se lo ha fatto giustamente, non è stato giusto» – e una vendetta privata. Non ricevette però risposta, perché sembra che fosse stato lo stesso Hoffmann a istigare Boethius.[63]

Benché scomunicato, poté tuttavia rimanere ancora a Helmstedt, dove aveva ritrovato Valtin *Acidalius* Havenkenthal e Hieronymus Besler, già suo allievo a Wittenberg, che gli fa da copista e vedrà ancora brevemente in Italia, a Padova. Bruno compone diverse opere sulla magia, tutte pubblicate postume solo nel 1891: il *De magia*, le *Theses de magia*, un compendio del trattato precedente, il *De magia mathematica* (che presenta come fonti la *Steganographia* di Tritemio, il *De occulta philosophia* di Agrippa e lo pseudo-Alberto Magno), il *De rerum principiis et elementis et causis* e la *Medicina lulliana*, nella quale presume di aver trovato forme di applicazione della magia nella natura.

De magia

"Mago" è un termine che si presta a equivoche interpretazioni, ma che per l'autore, come egli stesso chiarisce sin dall'*ìncipit* dell'opera, significa innanzitutto sapiente: sapienti come per esempio erano i magi dello zoroastrismo o simili depositari della conoscenza presso altre culture del passato. La magia di cui Bruno si occupa non è pertanto quella associata alla superstizione o alla stregoneria, bensì quella che vuole incrementare il sapere e agire conseguentemente.

L'assunto fondamentale da cui il filosofo parte è l'onnipresenza di un'entità unica, che egli chiama indifferentemente "spirito divino, cosmico" o "anima del mondo" o anche "senso interiore", identificabile come quel principio universale che dà vita, movimento e vicissitudine a ogni cosa o aggregato nell'universo. Il mago deve tenere presente che come da Dio, attraverso gradi intermedi, tale spirito si comunica a ogni cosa "animandola", così è altrettanto possibile tendere a Dio dall'essere animato: questa ascensione dal particolare a Dio, dal multiforme all'Uno è una possibile definizione della "magia".[64]

Lo spirito divino, che per la sua unicità e infinità connette ogni cosa a ogni altra, consente parimenti l'azione di un corpo su un altro. Bruno chiama «*vincula*» i singoli nessi fra le cose: "vincolo", "legatura".[65] La magia altro non è che lo studio di questi legami, di questa infinita trama "multidimensionale" che esiste

nell'universo. Nel corso dell'opera Bruno distingue e spiega differenti tipi di legami – legami che possono essere utilizzati positivamente o negativamente, distinguendo così il mago dallo stregone. Esempi di legami sono la fede; i riti; i caratteri; i sigilli; le legature che vengono dai sensi, come la vista o l'udito; quelle che vengono dalla fantasia, eccetera.

A Francoforte

Alla fine di aprile del 1590 Giordano Bruno lascia Helmstedt e in giugno raggiunge Francoforte in compagnia di Besler, che prosegue verso l'Italia per studiare a Padova. Avrebbe voluto alloggiare dallo stampatore Johann Wechel, come richiese il 2 luglio al Senato di Francoforte ma la richiesta è respinta e allora Bruno andò ad abitare nel locale convento dei Carmelitani[66] i quali, per privilegio concesso da Carlo V nel 1531, non erano soggetti alla giurisdizione secolare.

Francoforte: chiostro del convento carmelitano

Nel 1591 vedono la luce tre opere, i cosiddetti poemi francofortesi, culmine della ricerca filosofica di Giordano Bruno:[67] il *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri V*[68] (in cui vi sono delle immagini simili alla tabula recta di Tritemio); *De monade, numero et figura liber consequens quinque*; il *De innumerabilibus, immenso et infigurabili, seu De universo et mundis libri octo*[69].

De minimo

> «Chi potrà ritenere che gli strumenti diano misurazioni esatte dal momento che il fluire delle cose non mantiene un identico ritmo ed un termine non si mantiene mai alla stessa distanza dall'altro?»
>
> (da *De minimo*, in *Opere latine*, a cura di Carlo Monti, UTET)

Nei cinque libri del *De minimo* si distinguono tre tipi di minimo: il minimo fisico, l'atomo, che è alla base della scienza della fisica; il minimo geometrico, il punto, che è alla base della geometria, e il minimo metafisico, o monade, che è alla base della metafisica. Essere minimo significa essere indivisibile – e dunque Aristotele erra sostenendo la divisibilità all'infinito della materia – perché, se così fosse, non raggiungendo mai la minima quantità di una sostanza, il principio e fondamento di ogni sostanza, non spiegheremmo più la costituzione, mediante aggregazioni di infiniti atomi, di mondi infiniti, in un processo di formazione altrettanto infinito.[70] I composti, infatti, «non rimangono identici neppure per un attimo; ciascuno di essi, per lo scambio vicendevole degli innumerevoli atomi, si muta continuamente e ovunque in tutte le parti».

La materia, come il filosofo aveva già espresso nei dialoghi italiani, è in perenne mutazione, e ciò che dà vita a questo divenire è uno «spirito ordinatore», l'anima del mondo, una nell'universo infinito. Dunque nel divenire eracliteo dell'universo è situato l'essere parmenideo, uno ed eterno: materia e anima sono inscindibili, l'anima non agisce dall'esterno, poiché non c'è un esterno della materia. Ne viene che nell'atomo, la parte più piccola della materia, anch'esso animato dal medesimo spirito, il minimo e il massimo coincidono: è la coesistenza dei contrari: minimo-massimo; atomo-Dio; finito-infinito.[71]

Contrariamente agli atomisti, quali ad esempio Democrito e Leucippo, Bruno non ammette l'esistenza del vuoto: il cosiddetto vuoto non è che un vocabolo col quale si designa il mezzo che circonda i corpi naturali. Gli atomi hanno un "termine" in questo mezzo, nel senso che essi né si toccano né sono separati.[71] Bruno inoltre distingue fra minimi assoluti e minimi relativi, e così il minimo di un cerchio è un cerchio; il minimo di un quadrato è un quadrato, eccetera.[71]

I matematici dunque errano nella loro astrazione, considerando la divisibilità all'infinito degli enti geometrici. Quella che Bruno espone è, usando con terminologia moderna, una discretizzazione non solo della materia, ma anche della geometria, una geometria discreta.[72] Ciò è necessario onde rispettare l'aderenza alla realtà fisica della descrizione geometrica, indagine in ultima analisi non separabile da quella metafisica.[71]

De monade

Nel *De monade* Bruno si richiama alle tradizioni pitagoriche attaccando la teoria aristotelica del motore immobile, principio di ogni movimento: le cose si trasformano per la presenza di principi interni, numerici e geometrici.

De immenso

Negli otto libri del *De immenso* il filosofo riprende la propria teoria cosmologica, appoggiando la teoria eliocentrica copernicana ma rifiutando l'esistenza delle sfere cristalline e degli epicicli, ribadendo la concezione dell'infinità e molteplicità dei mondi. Critica l'aristotelismo, negando qualunque differenza tra la materia terrestre e celeste, la circolarità del moto planetario e l'esistenza dell'etere.

In Svizzera e di nuovo a Francoforte

Verso febbraio del 1591 Bruno parte per la Svizzera, accogliendo l'invito del nobile Hans Heinzel von Tägernstein e del teologo Raphael Egli (1559 – 1622), entrambi appassionati di alchimia. Così Bruno, per quattro o cinque mesi, ospite di Heinzel, insegna filosofia presso Zurigo: le sue lezioni, raccolte da Raphael Egli con il titolo di *Summa terminorum metaphysicorum*, saranno pubblicate da costui a Zurigo nel 1595 e poi, postume, a Marburg nel 1609, insieme con la *Praxis descensus seu applicatio entis*, rimasta incompiuta.

Il castello di Elgg in una stampa del 1742. Il castello, situato presso Elgg e allora di proprietà di Hans Heinzel von Tägernstein, ospitò Bruno nel suo breve soggiorno nel cantone di Zurigo.

La *Summa terminorum metaphysicorum*, ovvero *Somma dei termini metafisici*, rappresenta un'importante testimonianza dell'attività di Giordano Bruno insegnante. Si tratta di un compendio di 52 termini fra i più frequenti nell'opera di Aristotele che Bruno spiega riassumendo. Nella *Praxis descensus* (*Prassi del descenso*) il nolano riprende gli stessi termini (con qualche differenza) questa volta esposti secondo la propria visione. Il testo consente così di confrontare puntualmente le differenze fra Aristotele e Bruno. La *Praxis* è divisa in tre parti, con gli stessi termini esposti secondo la divisione triadica Dio, intelletto, anima del mondo. Purtroppo l'ultima parte manca del tutto e anche la rimanente non è completamente curata.[73]

Bruno infatti ritorna a Francoforte in luglio, sempre nel 1591, per pubblicarvi ancora il *De imaginum, signorum et idearum compositione*, dedicato a Hans Heinzel. Ed è questa l'ultima opera la cui pubblicazione fu curata da Bruno stesso. È probabile che il filosofo avesse intenzione di tornare a Zurigo, e ciò spiegherebbe anche perché Raphael Egli abbia atteso fino al 1609 prima di pubblicare quella parte della *Praxis* che aveva trascritto, ma in ogni caso nella città tedesca gli eventi evolveranno ben diversamente.[73]

Allora come oggi, Francoforte era sede di un'importante fiera del libro, alla quale partecipavano i librai di tutta Europa. Era stato così che due editori, il senese Giambattista Ciotti e il fiammingo Giacomo Brittano, entrambi attivi a Venezia, avevano conosciuto Bruno nel 1590, almeno stando alla successive dichiarazioni di Ciotti stesso al Tribunale dell'Inquisizione di Venezia.[74] Il patrizio veneto Giovanni Francesco Mocenigo, che conosceva Ciotti e aveva comprato nella sua libreria il *De minimo* del filosofo nolano, affidò al libraio una sua lettera nella quale invitava Giordano Bruno a Venezia affinché gli insegnasse «li secreti della memoria e li altri che egli professa, come si vede in questo suo libro».[75]

Il ritorno in Italia

Nell'ambito della biografia di Bruno appare quantomeno strano il fatto che egli dopo anni di peregrinazioni in Europa decidesse di tornare in Italia sapendo quanto il rischio di finire sotto le mani dell'inquisizione fosse concreto. La Yates[76] riguardo a ciò sostiene che probabilmente Bruno non si considerava anticattolico ma semmai una sorta di riformatore che sperava di avere concrete possibilità di incidere sulla Chiesa. Oppure il senso di pienezza di sé o della sua "missione" da compiere aveva alterato la reale percezione del pericolo a cui poteva andare incontro. Inoltre, il clima politico, ossia l'ascesa vittoriosa di Enrico di Navarra sulla Lega cattolica sembrava costituire una valida speranza per l'attuazione delle sue idee in ambito cattolico.[77]

Nell'agosto 1591 Bruno è a Venezia. Che egli sia tornato in Italia spinto dall'offerta di Mocenigo non è affatto sicuro, tant'è che passeranno diversi mesi prima che egli accetti l'ospitalità del patrizio. In quel periodo Bruno, quarantatreenne, non era certo un uomo a cui mancavano i mezzi, anzi, egli era considerato «omo universale», pieno di ingegno e ancora nel pieno del suo momento creativo.[78] A Venezia Bruno si trattenne solo pochi giorni per poi recarsi a Padova e incontrare Besler, il suo copista di Helmstedt. Qui tenne per qualche mese lezioni agli studenti tedeschi che frequentavano quella Università e sperò invano di ottenervi la cattedra di matematica, uno dei possibili motivi per cui Bruno tornò in Italia.[79] Compone anche le *Praelectiones geometricae*, l'*Ars deformationum*, il *De vinculis in genere*, pubblicati postumi, e il *De sigillis Hermetis et Ptolomaei et aliorum*, di attribuzione incerta e andato perduto.

A novembre, con il ritorno di Besler in Germania per motivi familiari, Bruno tornò a Venezia e fu solo verso la fine del marzo 1592 che egli si stabilì in casa del patrizio veneziano, che era interessato alle arti della memoria e alle discipline magiche. Il 21 maggio Bruno informò il Mocenigo di voler tornare a Francoforte per stampare delle sue opere: questi pensò che Bruno cercasse un pretesto per abbandonare le lezioni e il giorno dopo lo fece sequestrare in casa dai suoi servitori. Il giorno successivo, il 23 maggio,[80] Mocenigo presentò all'Inquisizione una denuncia scritta, accusando Bruno di blasfemia, di disprezzare le religioni, di non credere nella Trinità divina e nella transustanziazione, di credere nell'eternità del mondo e nell'esistenza di mondi infiniti, di praticare arti magiche, di credere nella metempsicosi, di negare la verginità di Maria e le punizioni divine.

Quel giorno stesso, la sera del 23 maggio del 1592, Giordano Bruno fu arrestato e tratto nelle carceri dell'Inquisizione di Venezia, in san Domenico a Castello.

Il processo e la condanna

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Processo a Giordano Bruno***.

(**LA**)	(**IT**)
«Maiori forsan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam.»	«Forse tremate più voi nel pronunciare contro di me questa sentenza che io nell'ascoltarla.»

(Giordano Bruno rivolto ai giudici dell'Inquisizione[81])

Il processo di Giordano Bruno, bassorilievo del basamento della statua in Campo de' Fiori dello scultore Ettore Ferrari

Naturalmente Bruno sa che la sua vita è in gioco e si difende abilmente dalle accuse dell'Inquisizione veneziana: nega quanto può, tace, e mente anche, su alcuni punti delicati della sua dottrina, confidando che gli inquisitori non possano essere a conoscenza di tutto quanto egli abbia fatto e scritto, e giustifica le differenze fra le concezioni da lui espresse e i dogmi cattolici con il fatto che un filosofo, ragionando secondo «il lume naturale», può giungere a conclusioni discordanti con le materie di fede, senza dover per questo essere considerato un eretico. A ogni buon conto, dopo aver chiesto perdono per gli «errori» commessi, si dichiara disposto a ritrattare quanto si trovi in contrasto con la dottrina della Chiesa.

L'Inquisizione romana chiede però la sua estradizione, che viene concessa, dopo qualche esitazione, dal Senato veneziano. Il 27 febbraio 1593 Bruno è rinchiuso nelle carceri romane del Palazzo del Sant'Uffizio. Nuovi testi, per quanto poco affidabili, essendo tutti imputati di vari reati dalla stessa Inquisizione, confermano le accuse e ne aggiungono di nuove.

Giordano Bruno fu forse torturato alla fine di marzo 1597, secondo la decisione della Congregazione presa il 24 marzo, stando all'ipotesi avanzata da Luigi Firpo e Michele Ciliberto[82], una circostanza negata invece dallo storico Andrea Del Col.[83] Giordano Bruno non rinnegò i fondamenti della sua filosofia: ribadì l'infinità dell'universo, la molteplicità dei mondi, il moto della Terra e la non generazione delle sostanze - «queste non possono essere altro che quel che sono state, né saranno altro che quel che sono, né alla loro grandezza o sostanza s'aggionge mai, o mancarà ponto alcuno, e solamente accade separatione, e congiuntione, o compositione, o divisione, o translatione da questo luogo a quell'altro»[84]. A questo proposito spiega che «il modo e la causa del moto della terra e della immobilità del firmamento sono da me prodotte con le sue raggioni et autorità e non pregiudicano all'autorità della divina scrittura». All'obiezione dell'inquisitore, che gli contesta che nella Bibbia è scritto che la «*Terra stat in aeternum*» e il Sole nasce e tramonta, risponde che vediamo il Sole «nascere e tramontare perché la Terra se gira circa il proprio centro»; alla contestazione che la sua posizione contrasta con «l'autorità dei Santi Padri», risponde che quelli «sono meno de' filosofi prattichi e meno attenti alle cose della natura».[85]

Il filosofo sostiene che la Terra è dotata di un'anima, che le stelle hanno natura angelica, che l'anima non è forma del corpo, e come unica concessione, è disposto ad ammettere l'immortalità dell'anima umana.

Roma, Piazza di Campo de' Fiori

Il 12 gennaio 1599 è invitato ad abiurare otto proposizioni eretiche, nelle quali si comprendevano la sua negazione della creazione divina, dell'immortalità dell'anima, la sua concezione dell'infinità dell'universo e del movimento della Terra, dotata anche di anima, e di concepire gli astri come angeli. La sua disponibilità ad abiurare, a condizione che le proposizioni siano riconosciute eretiche non da sempre, ma solo *ex nunc*, è respinta dalla Congregazione dei cardinali inquisitori, tra i quali il Bellarmino. Una successiva applicazione della tortura, proposta dai consultori della Congregazione il 9 settembre 1599, fu invece respinta da papa Clemente VIII[86]. Nell'interrogatorio del 10 settembre Bruno si dice ancora pronto all'abiura, ma il 16 cambia idea e infine, dopo che il Tribunale ha ricevuto una denuncia anonima che accusa Bruno di aver avuto fama di ateo in Inghilterra e di aver scritto il suo *Spaccio della bestia trionfante* direttamente contro il papa, il 21 dicembre rifiuta recisamente ogni abiura, non avendo, dichiara, nulla di cui doversi pentire.

L'8 febbraio 1600, al cospetto dei cardinali inquisitori e dei consultori Benedetto Mandina, Francesco Pietrasanta e Pietro Millini, è costretto ad ascoltare in ginocchio la sentenza che lo scaccia dal foro ecclesiastico e lo consegna al braccio secolare. Giordano Bruno, terminata la lettura della sentenza, secondo la testimonianza di Caspar Schoppe,[87] si alza e ai giudici indirizza la storica frase: «*Maiori forsan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam*» («Forse tremate più voi nel pronunciare contro di me questa sentenza che io nell'ascoltarla»). Dopo aver rifiutato i conforti religiosi e il crocefisso, il 17 febbraio, con la *lingua in giova* – serrata da una mordacchia perché non potesse parlare – viene condotto in piazza Campo de' Fiori, denudato, legato a un palo e arso vivo. Le sue ceneri saranno gettate nel Tevere.

> «Egli volse il viso pieno di disprezzo quando ormai morente, gli venne posta innanzi l'immagine di Cristo crocefisso. Così morì bruciato miseramente, credo per annunciare negli altri mondi che si è immaginato in che modo i Romani sono soliti trattare gli empi e i blasfemi. Ecco qui, caro Rittershausen, il modo in cui procediamo contro gli uomini, o meglio contro i mostri di tal specie.[88]»

Pensiero

Il Dio di Giordano Bruno è da un lato trascendente, in quanto supera ineffabilmente la natura, ma nello stesso tempo è immanente, in quanto anima del mondo: in questo senso, Dio e Natura sono un'unica realtà da amare alla follia, in un'inscindibile unità panenteistica di pensiero e materia, in cui dall'infinità di Dio si evince l'infinità del cosmo, e quindi la pluralità dei mondi, l'unità della sostanza, l'etica degli "eroici furori". Questi ipostatizza un Dio-Natura sotto le spoglie dell'Infinito, essendo l'infinitezza la caratteristica fondamentale del divino. Egli fa dire nel dialogo *De l'infinito, universo e mondi* a Filoteo:

> «Io dico Dio tutto Infinito, perché da sé esclude ogni termine ed ogni suo attributo è uno e infinito; e dico Dio totalmente infinito, perché lui è in tutto il mondo, ed in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente: al contrario dell'infinità de l'universo, la quale è totalmente in tutto, e non in queste parti (se pur, referendosi all'infinito, possono esse chiamate parti) che noi possiamo comprendere in quello»
>
> (Giordano Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*[89])

Per queste argomentazioni e per le sue convinzioni sulla Sacra Scrittura, sulla Trinità e sul Cristianesimo, Giordano Bruno, già scomunicato, fu incarcerato, giudicato eretico e quindi condannato al rogo dall'Inquisizione della Chiesa cattolica. Fu arso vivo a piazza Campo de' Fiori il 17 febbraio 1600, durante il pontificato di Clemente VIII.

Ma la sua filosofia sopravvisse alla sua morte, portò all'abbattimento delle barriere tolemaiche, rivelò un universo molteplice e non centralizzato e aprì la strada alla Rivoluzione scientifica: per il suo pensiero Bruno è quindi ritenuto un precursore di alcune idee della cosmologia moderna, come il multiverso[90][91]; per la sua morte, è considerato un martire del libero pensiero.[92][93]

Giordano Bruno e la Chiesa

A distanza di 400 anni, il 18 febbraio 2000 il papa Giovanni Paolo II, tramite una lettera del segretario di Stato Vaticano Angelo Sodano inviata a un convegno che si svolse a Napoli, espresse profondo rammarico per la morte atroce di Giordano Bruno, pur non riabilitandone la dottrina: anche se la morte di Giordano Bruno "costituisce oggi per la Chiesa un motivo di profondo rammarico", tuttavia "questo triste episodio della storia cristiana moderna" non consente la riabilitazione dell'opera del filosofo nolano arso vivo come eretico, perché "il cammino del suo pensiero lo condusse a scelte intellettuali che progressivamente si rivelarono, su alcuni punti decisivi, incompatibili con la dottrina cristiana".[94] D'altronde anche nel saggio della Yates viene ribadito più volte la completa adesione di Bruno alla "religione degli egizi" scaturita dal suo sapere ermetico nonché afferma che "la religione egiziana ermetica è l'unica religione vera".[95]

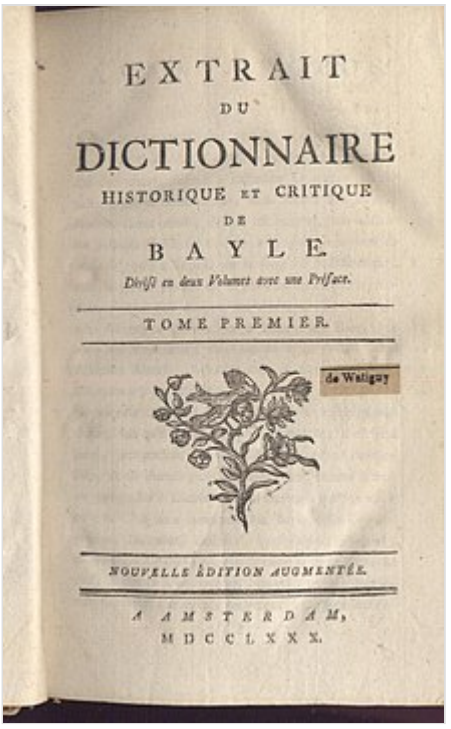
La ricezione della filosofia di Bruno

Malgrado la messa all'Indice dei libri di Giordano Bruno decretata il 7 agosto 1603, questi continuarono a essere presenti nelle biblioteche europee, anche se rimasero equivoci e incomprensioni sulle posizioni del filosofo nolano, così come volute mistificazioni sulla sua figura. Già il cattolico Kaspar Schoppe, ex luterano che assistette alla pronuncia della sentenza e al rogo di Bruno, pur non condividendo «l'opinione volgare secondo la quale codesto Bruno fu bruciato perché luterano» finisce con l'affermare che «Lutero ha insegnato non solo le stesse cose di Bruno, ma altre ancora più assurde e terribili», mentre il frate minimo Marin Mersenne individuò, nel 1624, nella cosmologia bruniana la negazione della libertà di Dio, oltre che del libero arbitrio umano.

Mentre gli astronomi Tycho Brahe e Keplero criticarono l'ipotesi dell'infinità dell'universo, non presa in considerazione nemmeno da Galileo, il libertino Gabriel Naudé, nella sua *Apologie pour tous les grands personnages qui ont testé faussement soupçonnez de magie*, del 1653, esaltò in Bruno il libero ricercatore delle leggi della natura.

Ritratto di Caspar Schoppe, opera di Peter Paul Rubens

Pierre Bayle, nel suo *Dizionario* del 1697, arrivò a dubitare della morte per rogo di Bruno e vide in lui il precursore di Spinoza e di tutti i moderni panteisti, un monista ateo per il quale unica realtà è la natura. Gli rispose il teologo deista John Toland, che conosceva lo *Spaccio della bestia trionfante* e lodava in Bruno la serietà scientifica e il coraggio dimostrato nell'aver eliminato dalla speculazione filosofica ogni riferimento alle religioni positive; segnala lo *Spaccio* a Leibniz - che tuttavia considera Bruno un mediocre filosofo - e al de La Croze, convinto dell'ateismo di Bruno. Con quest'ultimo concorda il Budde, mentre Christoph August Heumann ritorna erroneamente a ipotizzare un protestantesimo di Bruno.


EXTRAIT
DU
DICTIONNAIRE
HISTORIQUE ET CRITIQUE
DE
B A Y L E.
Divisé en deux Volumes avec une Préface.
TOME PREMIER.
de Walgny
NOUVELLE ÉDITION AUGMENTÉE.
A AMSTERDAM,
M D C C L X X X.

Il *Dizionario* di Pierre Bayle

Con l'Illuminismo, l'interesse e la notorietà di Bruno aumenta: il matematico tedesco Johann Friedrich Weidler conosce il *De immenso* e lo *Spaccio*, mentre Jean Sylvain Bailly lo definisce «ardito e inquieto, amante delle novità e schernitore delle tradizioni», ma gli rimprovera la sua irreligiosità. In Italia Giordano Bruno è molto apprezzato da Matteo Barbieri, autore di una *Storia* dei matematici e filosofi del Regno di Napoli, dove afferma che Bruno «scrisse molte cose sublimi nella Metafisica, e molte vere nella Fisica e nell'Astronomia» e ne fa un precursore della teoria dell'armonia prestabilita di Leibniz e di tanta parte delle teorie di Cartesio: «Il sistema dei vortici di Cartesio, o quei globuli giranti intorno i loro centri nell'aere, e tutto il sistema fisico è di Bruno. Il principio di dubitazione saviamente da Cartesio introdotto nella filosofia a Bruno si deve, e molte altre cose nella filosofia di Cartesio sono di Bruno».

Questa tesi è negata dall'abate Niceron, per il quale il razionalista Cartesio nulla può aver preso dal Bruno: questi, irreligioso e ateo come Spinoza, che ha identificato Dio con la natura, è rimasto legato alla filosofia del Rinascimento credendo ancora nella magia e, per quanto ingegnoso, è spesso contorto e oscuro. Johann Jacob Brucker concorda con l'incompatibilità di Cartesio con Bruno, che egli considera un filosofo molto complesso, posto tra il monismo spinoziano e il neopitagorismo, la cui concezione dell'universo consisterebbe nella sua creazione per emanazione da un'unica fonte infinita, dalla quale la natura creata non cesserebbe di dipendere.

Fu Diderot a scrivere per l'*Enciclopedia* la voce su Bruno, da lui considerato precursore di Leibniz - nell'armonia prestabilita, nella teoria della monade, nella ragione sufficiente - e di Spinoza, il quale, come Bruno, concepisce Dio come essenza infinita nella quale libertà e necessità coincidono: rispetto a Bruno «pochi sarebbero i filosofi paragonabili, se l'impeto della sua immaginazione gli avesse permesso di ordinare le proprie idee, unendole in un ordine sistematico, ma egli era nato poeta». Per Diderot, Bruno, che si è sbarazzato della vecchia filosofia aristotelica, è con Leibniz e Spinoza il fondatore della filosofia moderna.

Friedrich Wilhelm Schelling

Nel 1789 Jacobi pubblica per la prima volta ampi estratti in tedesco del *De la causa, principio et uno* di «questo oscuro scrittore», che aveva però saputo dare un «disegno netto e bello del panteismo». Lo spiritualista Jacobi non condivide certo il panteismo ateo di Bruno e Spinoza, di cui ritiene inevitabili le contraddizioni, ma non manca di riconoscerne la grande importanza nella storia della filosofia moderna. Da Jacobi, nel 1802, Schelling trae spunto per il suo dialogo su Bruno, al quale riconosce di aver colto quello che per lui è il fondamento della filosofia: l'unità del Tutto, l'Assoluto, nel quale successivamente si conoscono le singole cose finite. Hegel conosce Bruno di seconda mano e nelle sue *Lezioni* presenta la sua filosofia come l'attività dello spirito che assume «disordinatamente» tutte le forme, realizzandosi nella natura infinita: «È un gran punto, per cominciare, quello di pensare l'unità; l'altro punto fu cercare di comprendere l'universo nel suo svolgimento, nel sistema delle sue determinazioni, mostrando come l'esteriorità sia segno delle idee».

In Italia, è l'hegeliano Bertrando Spaventa a vedere nel Bruno il precursore di Spinoza, anche se il filosofo nolano oscilla nello stabilire un chiaro rapporto fra la natura e Dio, che appare ora identificarsi con la natura e ora mantenersi come principio sovramondano, osservazioni riprese da Francesco Fiorentino, mentre il suo allievo Felice Tocco mostra come Bruno, pur dissolvendo Dio nella natura, non abbia rinunciato a una valutazione positiva della religione, concepita come utile educatrice dei popoli.

Nel primo decennio del Novecento si completa in Italia l'edizione di tutte le opere e si accelerano gli studi biografici su Giordano Bruno[96], con particolare riguardo al processo. Per Giovanni Gentile Bruno, oltre a essere un martire della libertà di pensiero, ha avuto il grande merito di dare un'impronta strettamente razionale, e dunque moderna, alla sua filosofia, trascurando misticismi medievaleggianti e suggestioni magiche. Opinione, quest'ultima, discutibile, come recentemente ha inteso mettere in luce la studiosa inglese Frances Yates, presentando Bruno nelle vesti di un autentico ermetico.

Mentre Nicola Badaloni ha rilevato come l'ostracismo decretato contro il Bruno abbia contribuito a emarginare l'Italia dalle innovative correnti della grande filosofia del Seicento europeo, fra i maggiori e più assidui contributi nella definizione della filosofia bruniana si contano attualmente quelli portati dagli studiosi Giovanni Aquilecchia e Michele Ciliberto.

Intitolazioni

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Monumento a Giordano Bruno****.*

- Gli sono stati dedicati il cratere lunare Giordano Bruno e due asteroidi della fascia principale, 5148 Giordano e 13223 Cenaceneri.
- Il letterato Mario Rapisardi gli dedicò un'epigrafe:

«*All'ipocrisia volpeggiante / fra la scuola e la sagrestia, ai conciliatori della scienza col sillabo, / all'imbestiato borghesume, che tutto falsando e trafficando, / d'ogni sacrificio eroico / beatamente sogghigna, / le coscienze, cui sorride ancora la fede / nel trionfo di tutte le umane libertà, / lanciano oggi ad una voce dalle università Italiane / una sfida solenne / a gloria della tua virtù, / a vendetta del tuo martirio / o GIORDANO BRUNO.*»

Il monumento a Giordano Bruno nella piazza romana di Campo de' Fiori, opera bronzea dello scultore Ettore Ferrari (1889)[97]

- Numerose scuole sono state intitolate a Bruno in tutta Italia, in particolare licei classici o scientifici: ad esempio ad Arzano, Albenga, Roma, Torino, Perugia, Mestre, Budrio e Melzo, mentre a Maddaloni gli sono stati intitolati il Convitto nazionale e il liceo classico cittadino.
- In Italia sono numerosi i monumenti intitolati a Giordano Bruno, sono presenti: un monumento in piazza Giordano Bruno a Nola, sua città natale, un busto a Montella, un bassorilievo a Monsampolo del Tronto e un'epigrafe a Teora. Un'altra epigrafe è posizionata a Palazzo Fieschi a Sestri Ponente. A Roma, in Campo de' Fiori, a commemorazione del rogo, sorge il più importante monumento a Giordano Bruno, opera dello scultore Ettore Ferrari.
- L'obbedienza massonica del Grande Oriente d'Italia ha istituito, da molti anni, la cosiddetta Onorificenza Giordano Bruno emessa al merito muratorio, ripartita in due classi (una medaglia in bronzo e una in oro) che rappresenta il più alto conferimento massonico italiano.

Medaglia con monumento a Giordano Bruno in Campo de' Fiori a Roma, anno 1890, incisione di Luigi Broggi. La medaglia, di 60 mm, fu coniata in 205 esemplari e donata a personaggi illustri e comitati vari. Insieme a questa fu coniata un'altra medaglia di 64 mm in bronzo, abbastanza simile, a scopo commerciale

Influenza culturale

Letteratura

Frances Yates si chiese, nel testo *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, quanto la figura e il ruolo del mago che Shakespeare presenta con Prospero, ne *La tempesta*, fosse influenzata dalla formulazione del ruolo del mago attuata da Giordano Bruno[98]. Sempre in Shakespeare, è ormai dai più accettata l'identificazione del personaggio di Berowne in *Pene d'amor perdute* con il filosofo italiano.[99]

Un riferimento molto più esplicito si trova in *The Tragical History of Doctor Faustus*, del drammaturgo inglese Christopher Marlowe (1564 – 1593): il personaggio Bruno, l'antipapa, riassume molte caratteristiche della vicenda del filosofo:

«*I cardinali dormienti si affannano / a punire Bruno, che invece è lontano. Vola. / Il suo superbo corsiero, vivo come il pensiero, / Già passa le Alpi.*»

(Christopher Marlowe, *La triste storia del dottor Faust*; citato in Jean Rocchi, *Giordano Bruno davanti all'inquisizione*, Stampa Alternativa)

La stessa vicenda del Faust marlowiano richiama alla mente la figura del "furioso" bruniano in *De gli eroici furori*.[99]

Poesia

A Giordano Bruno è dedicata anche una poesia di Trilussa.

Cinema

Una scena dal film *Giordano Bruno* di Giuliano Montaldo (1973), interpretato da Gian Maria Volonté

- Il filosofo è protagonista nel film di Giuliano Montaldo *Giordano Bruno* del 1973 nel quale è stato interpretato da Gian Maria Volonté.
- Giordano Bruno compare anche nel film *Galileo* del 1968 di Liliana Cavani.
- Negli anni novanta Rai Uno produce un film documentario curato da Gabriele La Porta su Giordano Bruno; il filosofo è interpretato dall'attore Ugo De Vita.
- Nel film *Caravaggio* con Alessio Boni c'è una scena in cui è mostrato il rogo di Giordano Bruno. Contrariamente alle fonti che parlano di Bruno con "la lingua in giova" (cioè con una mordacchia alla bocca, per impedirgli di parlare), il filosofo appare legato al palo mentre poco prima delle fiamme incita la gente a non lasciarsi irretire dai falsi maestri.
- La commedia *Candelaio* di Giordano Bruno è al centro della fiction *Il tredicesimo apostolo - Il prescelto* trasmessa dal 2012 su Canale 5.
- Nel film *L'ombra di Caravaggio* (2022) Giordano Bruno, interpretato da Gianfranco Gallo, intrattiene un dialogo con Caravaggio dopo averne disturbato il sonno nella cella in cui erano imprigionati insieme.

Musica

- Nel 2011 il rapper Caparezza ha dedicato a lui una mini-storia nel brano "Sono il tuo sogno eretico", presente in *Il sogno eretico*:

  «*Infine mi chiamo come il fiume/ che battezzò colui nel cui nome fui posto in posti bui,/ mica arredati col feng shui./ Nella cella reietto perché tra fede e intelletto ho scelto il suddetto,/ Dio mi ha dato un cervello, se non lo usassi gli mancherei di rispetto./ E tutto crolla come in borsa,/ la favella nella morsa,/ la mia pelle è bella arsa./ Il processo? Bella farsa!/ Adesso mi tocca tappare la bocca nel disincanto lì fuori,/ lasciatemi in vita invece di farmi una statua in Campo de' Fiori!/ Mi bruci per ciò che predico, / è una fine che non mi merito, / mandi in cenere la verità / perché sono il tuo sogno eretico.*»

  (Caparezza, *Sono il tuo sogno eretico*, 2011)

- La metal band californiana Avenged Sevenfold ha dedicato a Giordano Bruno il brano intitolato *Roman Sky* presente nel nuovo album *The Stage* uscito il 28 ottobre 2016. L'album tratta infatti temi quali l'intelligenza artificiale e l'universo.

- Nel 2014 il compositore italiano Francesco Filidei ha scritto un'opera, su libretto di Stefano Busellato, intitolata Giordano Bruno. La prima assoluta si è svolta il 12 settembre 2015 alla Casa da Música di Porto in Portogallo.
- L'artista napoletano Clementino intitola una traccia col nome del noto filosofo e suo compaesano, così nasce il pezzo chiamato *Giordano Bruno (2015),* presente nella versione deluxe dell'album Miracolo!
- Sono dedicati al filosofo anche il brano *Anima Mundi* di Massimiliano Larocca e l'album *Numen Lumen* del gruppo neofolk Hautville, che ha nelle liriche brani di Giordano Bruno.
- È dedicata al filosofo anche la canzone *Pleiades* del gruppo Progressive metal statunitense King's X, che nel testo dice

> «*He tried to tell us all the world was spherical, they burned his body, but not his soul*»

Opere

- (**LA**) *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, Parigi 1582
- (**LA**) *De umbris idearum*, *Ars memoriae*, Parigi 1582
- (**LA**) *Cantus Circaeus*, Parigi 1582
- *Candelaio*, Parigi 1582
- (**LA**) *Ars reminiscendi*, *Triginta sigilli*, *Triginta sigillorum explicatio*, *Sigillus sigillorum*, Inghilterra 1583
- *Cena de le Ceneri*, Londra 1584
- *De la causa, principio et uno*, Londra 1584
- *De l'infinito, universo e mondi*, Londra 1584
- *Spaccio della bestia trionfante*, Londra 1584
- *Cabala del cavallo pegaseo*, Londra 1585
- *De gli eroici furori*, Londra, 1585
- (**LA**) *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos*, Parigi 1586
- (**LA**) *Figuratio Aristotelici physici auditus*, Parigi 1586
- (**LA**) *Dialogi duo de Fabricii Mordentis Salernitani prope divina adinventione*, Parigi 1586
- (**LA**) *Idiota triumphans - De somnii interpretatione*, Parigi 1586
- (**LA**) *Mordentius - De Mordentii circino*, Parigi 1586
- (**LA**) *Animadversiones circa lampadem lullianam*, (1587), Augsburg 1891
- (**LA**) *Lampas triginta statuarum* (1587), Napoli 1891
- (**LA**) *Artificium perorandi* (1587), Francoforte 1612
- (**LA**) *De lampade combinatoria lulliana*, Wittenberg 1587
- (**LA**) *De progressu et lampade venatoria logicorum*, Wittenberg 1588
- (**LA**) *Libri physicorum Aristotelis explanati* (1588), Napoli 1891
- (**LA**) *Camoeracensis Acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus peripateticos*, Wittenberg 1588
- (**LA**) *Oratio valedictoria*, Wittenberg 1588
- (**LA**) *De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii*, Praga 1588
- (**LA**) *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*, Praga 1588
- (**LA**) *Oratio consolatoria*, Helmstedt 1589
- (**LA**) *De magia* (1590), Firenze 1891

- (LA) *De magia mathematica* (1590), Firenze 1891
- (LA) *De rerum principiis et elementis et causis* (1590), Firenze 1891
- (LA) *Medicina lulliana* (1590), Firenze 1891
- (LA) *Theses de magia* (1590), Firenze 1891
- (LA) *De innumerabilibus, immenso et infigurabili*, Francoforte 1591
- (LA) *De triplici minimo et mensura*, Francoforte 1591
- (LA) *De monade, numero et figura*, Francoforte 1591
- (LA) *De imaginum, signorum et idearum compositione*, Francoforte 1591
- (LA) *De vinculis in genere* (1591), Firenze 1891
- (LA) *Summa terminorum metaphysicorum* (1591), Zurigo 1595
- (LA) *Summa terminorum metaphysicorum. Accessit eiusdem Praxis descensus seu applicatio entis* (1591), Marburg 1609

Note

1. ^ Si tratta di un'incisione settecentesca dall'opera di T. A. Rixner e T. Siber, *Leben und Lehrmeinungenberühmter Physiker*.
2. ^ Nicolaus Hieronymus Gundling, *Neue Bibliothec, oder Nachricht und Urtheile von Neuen Büchern* (Frankfurt and Leipzig, 1715) 622, fig. 38: File:Earlierbruno.jpg.
3. ^ Edward A. Gosselin, *A Dominican Head in Layman's Garb? A Correction to the Scientific Iconography of Giordano Bruno*, in *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 27, No. 3 (Autumn, 1996), p. 674.
4. ^ Virgilio Salvestrini, *Bibliografia di Giordano Bruno*, Firenze, 1958.
5. ^ *Le deposizioni* 2000, p. 11. Sono frasi tratte dai *costituti*, cioè le deposizioni rese da Giordano Bruno stesso al Tribunale dell'Inquisizione di Venezia il 1592.
6. ^ *4. Elvira Dones: ricostruire il proprio mondo altrove*, Peter Lang. URL consultato il 26 novembre 2023.
7. *Le deposizioni* 2000, p. 11.
8. ^ Giordano Bruno, *De immenso*, III, 1
9. ^ G. Bruno, *De immenso*, II, 8
10. ^ Nel *De la causa*, Bruno scrive infatti che quantunque Averroè fosse arabo e perciò «ignorante di lingua greca, nella dottrina peripatetica però intese più che qualsivoglia greco che abbiamo letto; e arebbe più inteso, se non fusse stato così additto al suo nume Aristotele». (Giordano Bruno, *Dialoghi italiani*, p. 306)
11. ^ V. Spampanato, *Vita di Giordano Bruno*, p. 651 e Candida Carella, "Nota sull'agostiniano Teofilo da Vairano", in *Bruniana & Campanelliana*, 1 (1995), pp. 63-82
12. ^ G. Bruno, *Opera latine conscripta*, II, 2, p. 130
13. *Le deposizioni* 2000, p. 12.
14. ^ Verrecchia 2002, p. 27 riporta la *Vita* dello Spampanato del 1921, p. 149, che si riferisce al quinto documento parigino, pubblicato sempre da Spampanato nel 1933
15. ^ M. Ulino, *L'Età Barocca dei Grimaldi di Monaco nel loro Marchesato di Campagna*, Giannini Editore, Napoli, 2008
16. ^ Verrecchia 2002, p. 23.
17. ^ Vincenzo Spampanato, *Vita di Giordano Bruno*, Messina, 1921, pp. 254–255.
18. ^ Giordano Bruno, *Candelaio*, a cura di Isa Guerrini Angrisani, Milano, BUR, 2008, pp. 119-120.
19. ^ *Le deposizioni* 2000, p. 29.
20. ^ *Le deposizioni* 2000, p. 64.
21. ^ Citato in Verrecchia 2002, p. 39
22. ^ Verrecchia 2002, p. 39.
23. ^ Così nello *Spaccio de la bestia trionfante*.
24. Ciliberto 1996, I.2.
25. ^ Vale a dire, "istruttore di bambini", detto quindi in senso diminutivo. Il termine è raccostato a "pedante" (vedi *pedante (http://www.treccani.it/vocabolario/pedante/) Archiviato (https://web.archive.org/web/20150315184136/http://www.treccani.it/vocabolario/pedante/) il 15 marzo 2015 in Internet Archive.*, *treccani.it*), vocabolo che Bruno userà più volte in senso spregiativo.

26. ^ *Le deposizioni* 2000, p. 18.
27. ^ Accademico di corte.
28. ^ Bruno 2008, introduzione, p. 145.
29. ^ Come suggeriscono anche le medesime iniziali: G.B.
30. ^ Le strisce di feltro che si pressano per usarle nella fattura dei cappelli.
31. ^ Yates, 1992 p.227
32. ^ Vedi anche l'opinione dello storico Giuseppe Galasso, *Giordano Bruno spia dai due volti (http://archiviostorico.corriere.it/1992/ottobre/26/Giordano_Bruno_spia_dai_due_co_0_9210268250.shtml) Archiviato (https://web.archive.org/web/20150208225031/http://archiviostorico.corriere.it/1992/ottobre/26/Giordano_Bruno_spia_dai_due_co_0_9210268250.shtml) l'8 febbraio 2015 in Internet Archive.*, *Corriere della sera*, 26 ottobre 1992.
33. Ciliberto 1996, pp. 47-51.
34. ^ Nel corso dell'interrogatorio in merito alla domanda se egli avesse mai lodato degli eretici rispose:

> «Io ho lodato molti eretici ed anco principi eretici; ma non li ho lodati come eretici, ma solamente per le virtù morali che loro avevano; né li ho mai lodati come religiosi e pii, né usato simil sorte di voce di religione. Ed in particulare nel mio libro *Della causa, principio ed uno* io lodo la Regina de Inghilterra e la nomino diva, non per attributo di religione, ma per un certo epiteto che li antichi ancora solevano dare a principi, ed in Inghilterra, dove allora io mi ritrovava e composi quel libro, se suole dar questo titolo de diva alla Regina; e tanto più me indussi a nominarla cusì, perché ella me conosceva, andando io continuamente con l'Ambasciator in corte. E conosco di aver errato in lodare questa donna, essendo eretica, e massime attribuendoli la voce de diva.»
>
> (Documenti, pp 121-122)

35. ^ L'*Ars reminiscendi* altro non è che la ristampa del *Cantus* pubblicato a Parigi nel 1582, privo però del dialogo primo.
36. Verrecchia 2002, pp. 117-118.
37. ^ Sulla base di un documento scoperto da Robert McNulty.
38. ^ Ciliberto 1996, pp. 47-48.
39. ^ Degno di nota è che Bruno pubblica tutti e sei questi testi indicando luoghi di stampa non corrispondenti: Parigi e Venezia.
40. ^ Dal greco: "amico di dio".
41. ^ Folco Grivello, nel testo.
42. ^ Nel testo Bruno si riferisce a sé stesso come "il Nolano".
43. ^ Si ritiene che la cena sia effettivamente avvenuta.
44. ^ Giordano Bruno, *La cena de le Ceneri*, in Giordano Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di Michele Ciliberto, Mondadori, Milano, 2009, p. 77

45. ^ (**EN**) Alessandro De Angelis and Catarina Espirito Santo, *The contribution of Giordano Bruno to the principle of relativity* (**PDF**), in *Journal of Astronomical History and Heritage*, vol. 18, n. 3, 2015, pp. 241-248. URL consultato l'11 gennaio 2016 (archiviato dall'url originale il 26 gennaio 2016).
46. ^ Il fatto che Dio sia nella materia non implica che Egli possa essere conosciuto, in altre parole per Giordano Bruno Dio è immanente da un punto di vista ontologico, mentre è trascendente sul piano gnoseologico. Nell'interrogatorio del 2 giugno 1592 egli dirà:

> «In questo universo metto una providenzia universal, in virtù della quale ogni cosa vive, vegeta e si move e sta nella sua perfezione; e la intendo in due maniere, l'una nel modo con cui è presente l'anima nel corpo, tutta in tutto e tutta in qual si voglia parte, e questo chiamo natura, ombra e vestigio della divinità; l'altra nel modo ineffabile col quale Iddio per essenzia, presenzia e potenzia è in tutto e sopra tutto, non come parte, non come anima, ma in modo inesplicabile»
>
> (Dal terzo costituto, 2 giugno 1592; *Le deposizioni* 2000, pp. 26-27)

47. ^ Giordano Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, in Giordano Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di Michele Ciliberto, Mondadori, Milano, 2009, pp. 335-336.
48. ^ Paolo Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 167.
49. ^ Sofia è uno dei personaggi del dialogo: la Sapienza, o Conoscenza. Per sua bocca a parlare qui è la Fortuna, "fortuna" nel senso di sorte. "Sforfantare" si può intendere come "smascherare", "rendere evidente la disonestà". Non bisogna incolpare la sorte se alcuni diventano furfanti, ma la nostra incapacità di smascherarli e cacciarli via. I temi dell'ignorante che viene punito per la sua incapacità civile, e del saggio premiato per il suo ardire compaiono già ben delineati nel *Candelaio*.
50. ^ Il termine "filosofia" ha il significato etimologico di "amore per la sapienza", e va inteso in senso lato.
51. ^ Generosi.
52. ^ Gianmario Ricchezza (a cura di), Giordano Bruno, *La cabala e l'asino*, Milano, excelsior, 2010.
53. ^ Citato in Verrecchia 2002, p. 40
54. ^ Citato in Verrecchia 2002, p. 150
55. ^ Ciliberto 1996, p. 110.
56. ^ Verrecchia 2002, p. 157.
57. ^ Ciliberto 1996, p. 111.
58. ^ Yates 1993, p.338
59. ^ Ciliberto 1996, p. 112.
60. ^ Filippo Mignini, *Bruniana e Campanelliana - Su di una originale traduzione dell'acrotismus di Giordano Bruno*, Fabrizio Serra Editore, 2008.
61. ^ Yates 1993, p.345
62. ^ Così il filosofo e giornalista Anacleto Verrecchia (Verrecchia 2002, p. 208). Altri, per esempio Michele Ciliberto, riportano che sia stato scomunicato da un tale pastore di nome Gilbert Vöet, che secondo Verrecchia non sarebbe mai esistito a Helmstedt (Ciliberto 1996, p. 117).
63. ^ Verrecchia 2002.
64. ^ In questo senso la magia di Bruno è uno strumento analogo all'arte della memoria, così come egli aveva teorizzato nel *De umbris idearum*. La trama dei vincoli di cui l'autore parla in questo testo e anche nel successivo *De vinculis in genere*, altro non è che l'"ordine mirabile" già descritto in quell'opera.
65. ^ O, nella traduzione di Luciano Parinetto, "ligatura": Giordano Bruno, *La magia e le ligature*, traduzione di Luciano Parinetto, testo latino a fronte, Mimesis, Milano, 2000.
66. ^ Oggi sede del Museo archeologico di Francoforte sul Meno.
67. ^ Così Ciliberto (Ciliberto 1996, p. 120).
68. ^ A quest'opera ci si riferisce più semplicemente col titolo *De minimo*.
69. ^ Opera nota nella letteratura critica anche più semplicemente come *De immenso*.
70. ^ Ciliberto 1996, p. 121.
71. Introduzione a *Opere latine*, par. 1.

72. ^ A tale proposito: Ksenija Atanasijević, *The metaphysical and geometric doctrine of Bruno*, (1933), 1972.
73. Giordano Bruno, *Somma dei termini metafisici*, a cura di Guido del Giudice, Di Renzo Editore, Roma, 2010.
74. ^ Nella deposizione di Ciotti, il 26 maggio 1592, cioè tre giorni dopo l'arresto di Bruno, leggiamo: «Io conosco Giordano Bruni da Nola o napolitano, et è un homo piccolo, scarmo, con un poco di barba nera, de età de circa 40 anni; et la prima volta ch'io viddi costui, fu a Francforte in Germania, dove ero andato alla fiera del mese di settembre, che questo settembre prossimo saran doi anni.» Citato in *Giordano Bruno. Un'autobiografia*, a cura di Michele Ciliberto, Castelvecchi, 2013.
75. ^ Così il libraio Giambattista Ciotti, sempre nella dichiarazione del 26 maggio 1592 agli inquisitori veneti.
76. ^ Yates 1993, p.374
77. ^ Ciò viene dedotto dalle dichiarazioni di Mocenigo su Bruno. (Yates, 1993 p.375)
78. ^ Ciliberto 1996, pp. 124-126.
79. ^ La cattedra sarà poi assegnata a Galileo Galilei.
80. ^ Ciliberto 1996, p. 127.
81. ^ Citato in Caspar Schoppe, *Epistola a Konrad Rittershausen*, in Vincenzo Spampanato, *Vita di Giordano Bruno*. È la frase che Bruno pronunciò, costretto in ginocchio, dopo aver ascoltata la sentenza di condanna l'8 febbraio del 1600.
82. ^ «Al cadere del marzo 1597 o poco più tardi Bruno subì pertanto il suo diciassettesimo interrogatorio [...] forse inasprito dall'usuale mezz'ora di applicazione del supplizio della corda», (L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, 1998, pp. 78-79). «Il 24 marzo 1597 la Congregazione stabilisce che l'imputato venga interrogato *stricte*, probabilmente con l'applicazione della tortura», (Ciliberto 1996, pp. 137-138).
83. ^ «Bruno non fu mai torturato e la diversa convinzione o dubbi al riguardo dipendono da una scarsa conoscenza dello stile del Sant'Ufficio romano: il termine usato per Bruno, "stricte", indicava un interrogatorio stringente, con contestazioni specifiche, mentre la tortura veniva formalizzata in termini diversi, con il voto previo dei consultori, durante una seduta della Congregazione». A. Del Col, *L'inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, 2006, pp. 546-547.
84. ^ L. Firpo 1993, p. 301.
85. ^ L. Firpo 1993, pp. 302-303.
86. ^ Clemente VIII «*decrevit et ordinavit quod praefigatur sibi terminus ad resipiscendum pro his quas confessus est*», in L. Firpo 1993, p. 329
87. ^ Caspar Schoppe, *Lettera a Conrad Rittershausen* del 17/2/1600 L. Firpo 1993, pp. 348-355 tr. it. in Simonetta Bassi (a cura di), *Immagini di Giordano Bruno 1600-1725*, Napoli, Procaccini,1996. Lo Schoppe, un luterano convertito al cattolicesimo, fu presente sia al momento della lettura della sentenza, sia a quello dell'esecuzione del Bruno.
88. ^ Caspar Schopp, *Lettera a Conrad Rittershausen* del 17/2/1600
89. ^ Giordano Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, nei *Dialoghi Italiani*, Firenze, Sansoni 1985, pp. 382-385.
90. ^ Stefano Ulliana, *Alcune recenti interpretazioni del pensiero di Giordano Bruno*, Narcissus.me, 2012, pag. 212
91. ^ *Ognuno di noi ha un sosia ma in un altro universo*, su *lastampa.it*. URL consultato il 22 dicembre 2018 (archiviato dall'url originale il 4 febbraio 2018).
92. ^ Così per esempio il filosofo e deputato italiano Bertrando Spaventa, in *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, lezione V, a cura di G. Gentile; G. Laterza e figli, Bari 1908. Spaventa fu convinto assertore del ruolo fondamentale della filosofia italiana nel panorama della filosofia moderna, e in particolare di Bruno e Campanella.
93. ^ Si legga anche la dedica riportata sotto il busto marmoreo (https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e0/Pietrasanta-monumento_Giordano_Bruno.jpg) Archiviato (https://web.archive.org/web/20150706225522/https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e0/Pietrasanta-monumento_Giordano_Bruno.jpg) il 6 luglio 2015 in Internet Archive. a Pietrasanta, opera dello scultore Antonio Bozzano, 1909, che così termina: «evocare l'apostolato e il martirio. I liberi pensatori della Versilia».

94. ^ *Giordano Bruno, ecco il mea culpa del Papa (http://archiviostorico.corriere.it/2000/febbraio/18/Giordano_Bruno_ecco_mea_culpa_co_0_0002188430.shtml) Archiviato (https://web.archive.org/web/20131113222054/http://archiviostorico.corriere.it/2000/febbraio/18/Giordano_Bruno_ecco_mea_culpa_co_0_0002188430.shtml) il 13 novembre 2013 in Internet Archive.*, *corriere.it*.
95. ^ Franco Manganelli, *La cabala nolana: dialoghi sull'asinità "di" Giordano Bruno*, Guida Editori, 2005, ISBN 978-88-6042-146-3. URL consultato il 4 agosto 2017 (archiviato il 5 agosto 2017).
96. ^ Bassi, Simonetta, *Momenti della fortuna di Giordano Bruno fra la fine dell'Ottocento e i primi anni del Novecento*, Rivista di storia della filosofia : LXVII, 3, 2012, Milano : Franco Angeli, 2012.
97. ^ *Monumento a Giordano Bruno*, Soprintendenza di Roma (http://www.sovraintendenzaroma.it/i_luoghi/roma_medioevale_e_moderna/monumenti/monumento_a_giordano_bruno)
98. ^ *Giordano Bruno: return to italy* in Frances Yates, *Giordano Bruno and the hermetic tradition*,Taylor & Francis, 1999, p.357 (http://books.google.com/books?id=V5DMa7eWOlkC&pg=PA357&lpg=PA357&dq=frances+yates+bruno+prospero&source=bl&ots=a1BHpaQxn0&sig=hPkbZGcuV7pdprLzHXWtJKNBgNM&hl=it&ei=yN2eTYTGLdHwsgat--S9Bw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=7&ved=0CEYQ6AEwBg#v=onepage&q&f=false).
99. Francesco Lamendola, *Echi del pensiero di Giordano Bruno in Shakespeare e nella cultura inglese tra 1500 e 1600, Francesco Lamendola (https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=35947) Archiviato (https://web.archive.org/web/20171201043430/https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=35947) il 1º dicembre 2017 in Internet Archive.*, *ariannaeditrice.it*, 25 novembre 2010.

Bibliografia

Opere italiane (edizione critica)

- *Dialoghi italiani*, 2 voll., nuovamente ristampati con note da Giovanni Gentile, terza edizione a cura di Giovanni Aquilecchia, Firenze, Sansoni 1985
- *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con saggio introduttivo di Michele Ciliberto, Mondadori, Milano 2000
- *Opere italiane*, 2 voll., testi critici di Giovanni Aquilecchia, coordinamento generale di Nuccio Ordine, UTET, Torino 2002
- *Opere. Candelaio, Canto Circeo, Cena delle ceneri, Spaccio della bestia trionfante, Heroici furori, Cabala del cavallo pegaseo, L'asino cillenico,* a cura di Marzio Pieri, 2 voll., La Finestra editrice, Lavis 2011 ISBN 978-8895925-34-9

Opere latine in traduzione italiana (edizione critica)

- Giordano Bruno, *Opere latine*, introduzione di Carlo Monti, Torino, UTET, (1980) 2013.
- *Opere magiche*, edizione diretta da Michele Ciliberto, a cura di Simonetta Bassi, Elisabetta Scapparone, Nicoletta Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2000
- *Corpus iconographicum. Le incisioni nelle opere a stampa*, a cura di Mino Gabriele, Adelphi, Milano 2001
- *Opere mnemotecniche, tomo I*, edizione diretta da Michele Ciliberto, a cura di Marco Matteoli, Rita Sturlese, Nicoletta Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2004
- *Due Orazioni. Oratio Valedictoria - Oratio Consolatoria*, a cura di Guido del Giudice, Di Renzo Editore, Roma 2007

- *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici*, traduzione di Carlo Monti, a cura di Eugenio Canone, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2007
- *La disputa di Cambrai. Camoeracensis Acrotismus*, a cura di Guido del Giudice, Di Renzo Editore, Roma, 2008
- *Il dio dei Geometri - quattro dialoghi*, a cura di Guido del Giudice, Di Renzo Editore, Roma, 2009
- *Opere mnemotecniche, tomo II*, edizione diretta da Michele Ciliberto, a cura di Marco Matteoli, Rita Sturlese, Nicoletta Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2009
- *Acrotismo cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i peripatetici*, traduzione e commento di Barbara Amato, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2009
- *Somma dei termini metafisici*, a cura di Guido del Giudice, Di Renzo Editore, Roma, 2010
- *Opere lulliane*, edizione diretta da Michele Ciliberto, a cura di Marco Matteoli, Rita Sturlese, Nicoletta Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2012

Opere italiane (altre edizioni)

- *Candelaio*, Einaudi, Torino 1981
- *La Cabala del Cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'Asino Cillenico, ovvero, Eresia o cristianesimo ermetico?*, a cura di R. Ferragina, IGEI 2004
- *Le deposizioni davanti al tribunale dell'inquisizione*, con scritti di Giovanni Aquilecchia, Aniello Montano e Bertrando Spaventa; a cura di Antonio Gargano, Napoli, La Città del Sole, 2007, ISBN 978-88-8292-346-4.

Opere latine in traduzione italiana (altre edizioni)

- *Il primo libro della Clavis Magna, ovvero, Il trattato sull'intelligenza artificiale - (contiene il De Imaginum, Signorum et Idearum Compositione)*, a cura di Claudio D'Antonio, Di Renzo Editore, Roma 1997
- *Il secondo libro della Clavis Magna, ovvero, Il Sigillo dei Sigilli - (contiene l'Explicatio XXX Sigillorum, XXX Sigilli, Sigillus Sigillorum)*, a cura di Claudio D'Antonio, Di Renzo Editore, Roma 2002
- *Il terzo libro della Clavis Magna, ovvero, La logica per immagini - (contiene il De Lampade XXX Statuarum)*, a cura di Claudio D'Antonio, Di Renzo Editore, Roma 2007
- *Il quarto libro della Clavis Magna, ovvero, L'arte di inventare con Trenta Statue - (contiene il De Lampade Combinatoria Lulliana, De Compendiosa Architectura et Complemento Artis Lullii, De Specierum Scrutinio, Animadversiones in Lampadem Lullianam, De Progressu et Lampade Venatoria Logicorum)*, a cura di Claudio D'Antonio, Di Renzo Editore, Roma 2002
- *Le ombre delle idee*, a cura di Claudio D'Antonio, Di Renzo Editore, Roma 2004
- *L'incantesimo di Circe*, a cura di Claudio D'Antonio, Di Renzo Editore, Roma 2005
- *L'Arte di Comunicare (Artificium Perorandi)*, a cura di C. D'Antonio, Di Renzo Editore, Roma, 2007

Studi

- Marin Mersenne, *L'impieté des Deistes et des plus subtils Libertins*..., Paris 1624
- Guillaume Naudé, *Apologie pour tous les grand personnages*..., La Haye 1653
- Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam 1697
- John Toland, *A collection of several pieces of Mr J. Toland*, London 1726

- Johann F. Weidler, *Historia astronomiae*, Vitembergae 1741
- *Thesauri epistolici lacroziani*, Lipsiae 1742
- Johann J. Brucker, *Historia critica philosophiae*..., Lipsiae 1766
- Matteo Barbieri, *Notizie istoriche dei matematici e filosofi del Regno di Napoli*, Napoli 1778
- Francesco Fiorentino, *Il panteismo di Giordano Bruno*, Napoli 1861
- Felice Tocco, *Giordano Bruno*, Firenze 1886
- Cesare Teofilato, *Cristo e Bruno*, in Il Libertario, giornale anarchico, La Spezia 7 mar 1907, (V, 186)
- Cesare Teofilato, *Ai liberi lettori, XVII Febbraio MDC*, numero unico dedicato a Giordano Bruno, Francavilla Fontana. 17 feb 1910, pag. 2
- Kaspar Schoppe, *Lettera a Konrad Rittershausen*, in V. Spampanato, *Vita di Giordano Bruno, con documenti editi e inediti*, Principato, Messina 1921
- Vincenzo Spampanato, *Documenti della vita di Giordano Bruno*, Olschki, Firenze 1933
- Antonio Gargano, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (a cura di), *Le deposizioni davanti al tribunale dell'Inquisizione*, da V. Spampanato, *Documenti della vita di Giordano Bruno*, Firenze 1933, Napoli, La città del sole, 2000.
- Georg W. F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1934
- Nicola Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, Firenze 1955
- Friedrich H. Jacobi, *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, Laterza, Bari, 1969.
- Giovanni Aquilecchia, *Giordano Bruno*, Roma, 1971.
- Bertrando Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana del secolo XVI al nostro tempo*, Firenze 1972
- Arturo Deregibus, *Il concetto dell'infinito nel pensiero filosofico di Bruno*, Giappichelli, Torino 1981
- Arturo Deregibus, *Bruno e Spinoza: la realtà dell'infinito e il problema della sua unità*, Giappichelli, Torino 1981
- Maria Rita Pagnoni Sturlese, *Su Bruno e Tycho Brahe*, in "Rinascimento", XXV, 1985
- Luciana De Bernart, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno: l'infinito nelle forme dell'esperienza*, ETS, Pisa 1986
- Nicola Badaloni, *Giordano Bruno tra cosmologia ed etica*, De Donato, Bari 1988
- Frances A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma - Bari, Laterza, 1992.
- Frances A. Yates, *L'arte della memoria*, Torino, Einaudi, 1993
- Luigi Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, Salerno, 1993.
- Michele Ciliberto, *Introduzione a Bruno*, Roma - Bari, Laterza, 1996.
- Simonetta Bassi, *Immagini di Giordano Bruno*, 1600 - 1725, Napoli 1996
- Pasquale Sabbatino, *Giordano Bruno e la «mutazione» del Rinascimento*, Firenze, Olschki, 1998, ISBN 88-222-4044-8
- Chiara Lefons (a cura di), *Indice dei nomi, dei luoghi e delle cose notevoli nelle opere di Giordano Bruno*, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento. Quaderni di «Rinascimento», vol. 38
- Guido Zingari, *Il pensiero in fumo: Giordano Bruno e Pasolini: gli eretici totali*, Costa & Nolan, Ancona-Milano, 1999 ISBN 88-7648-354-3
- Sandro Mancini, *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*, Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni (Milano) 2000 ISBN 978-88-87231-86-1
- Friedrich W. J. Schelling, *Bruno. Ovvero sul principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, Olschki, Firenze 2000

- Filippo Camerota, *Il compasso di Fabrizio Mordente. Per la storia del compasso di proporzione*, Firenze, Olschki, 2000
- Matteo D'Amico, *Giordano Bruno. Avventure e misteri del grande mago nell'Europa del Cinquecento*, Piemme editore, Milano, 2000
- Saverio Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Salerno editrice, 2000
- Hilary Gatti, *Giordano Bruno e la scienza del Rinascimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001 ISBN 88-7078-677-3
- Michael White, *The Pope and the Heretic: The True Story of Giordano Bruno, the Man Who Dared to Defy the Roman Inquisition* [First Edition], 0060933887, 9780060933883, 9780061442704, Harper Perennial, 2002
- Anacleto Verrecchia, *Giordano Bruno: la falena dello spirito*, Roma, Donzelli, 2002, ISBN 88-7989-676-8.
- Pasquale Sabbatino, *A l'infinito m'ergo. Giordano Bruno e il volo del moderno Ulisse*, Firenze, Olschki, 2004 ISBN 88-222-5282-9
- Guido del Giudice, *La coincidenza degli opposti. Giordano Bruno tra Oriente e Occidente*, Di Renzo Editore, Roma 2005
- Michele Ciliberto, *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Mondadori, Milano 2007 ISBN 978-88-04-56723-3
- Eugen Drewermann, *Giordano Bruno, il filosofo che morì per la libertà dello spirito*, Milano, Rizzoli UR 2008, ISBN 978-88-17-11877-4
- Alberto Samonà (a cura di), *Giordano Bruno nella cultura mediterranea e siciliana dal '600 al nostro tempo*, Officina di Studi Medievali, Palermo 2009, ISBN 978-88-6485-006-1
- Saverio Ricci, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani. Metamorfosi della Nolana filosofia tra Sette e Ottocento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2009
- Emiliano Ventura, *Giordano Bruno. La divina eresia*, Bardi, Roma, 2009
- Guido del Giudice, *Io dirò la verità. Intervista a Giordano Bruno*, Di Renzo Editore, Roma, 2012
- Duilio Ricci "Bruno e Galileo", MEF - Firenze Atheneum, Roma, 2012
- Bertrand Levergeois, "Giordano Bruno", Fazi Editore, Roma, 2013
- E. Ventura, *Giordano Bruno Una volgare filosofia*, Arbor sapientiae, Roma, 2016
- Nuccio Ordine, *La cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, La nave di Teseo, 2017, ISBN 8893443562

Romanzi e fumetti

- Guido del Giudice, "WWW. Giordano Bruno", Marotta e Cafiero Editori, Napoli 2001
- Jean Rocchi, *Giordano Bruno davanti all'inquisizione*, Stampa Alternativa, Roma 2003
- Maurizio Di Bona, *Chi ha paura di Giordano Bruno?*, Mimesis, Milano 2004
- S. J. Parris, *Il circolo degli eretici*, Sperling & Kupfer, Milano 2010
- S. J. Parris, *Il libro del potere*, Sperling & Kupfer, Milano 2011

- Ilaria Beltramme, *La società segreta degli eretici*, Newton Compton Editori, Roma 2013

Filmografia

- *Giordano Bruno* (1973) di Giuliano Montaldo

Altre opere

- Wilhelm Reich, *L'assassinio di Cristo* (1951), Sugar, Milano, 1972 ISBN 88-7198-107-3, contiene un capitolo dedicato al patrizio Mocenigo, figura paradigmatica della *peste emozionale*
- Gaetano Delli Santi, *Fra' Giordano Bruno redivivo. Tragedia in un prologo tre atti e un epilogo su 'l reo inquisito processato colpevole impenitente ostinato et pertinace blasfemo*, Fabio D'Ambrosio Editore, Milano, 2001

Voci correlate

- Ars combinatoria
- Ermetismo
- Infinito (filosofia)
- Persone giustiziate per eresia
- Mnemotecnica
- Monumento a Giordano Bruno
- Neoplatonismo
- Pluralità dei mondi
- Processo a Giordano Bruno
- Rivoluzione astronomica

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Giordano Bruno**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Giordano Bruno**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Giordano Bruno (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Giordano_Bruno?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Bruno, Giordano*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Rodolfo Mondolfo, *BRUNO, Giordano*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *Bruno, Giordano*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Bruno, Giordano*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Bruno, Giordano*, su *sapere.it*, De Agostini.

- (**EN**) Giovanni Aquilecchia, *Giordano Bruno*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Giordano Bruno*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- Giovanni Aquilecchia, *BRUNO, Giordano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 14, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1972.
- *Giordano Bruno*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**FR**) *Giordano Bruno*, su *CÉSAR - Calendrier Électronique des Spectacles sous l'Ancien régime et sous la Révolution*, Huma-Num.
- (**EN**) *Giordano Bruno*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- *Opere di Giordano Bruno*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Giordano Bruno*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Giordano Bruno*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Giordano Bruno*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Giordano Bruno*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Giordano Bruno*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Bibliografia di Giordano Bruno*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (**EN**) *Giordano Bruno* (autore), su *Goodreads*.
- (**EN**) *Giordano Bruno* (personaggio), su *Goodreads*.
- (**EN**) *Giordano Bruno*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Giordano Bruno*, in *Archivio storico Ricordi*, Ricordi & C..
- (**EN**) *Spartiti o libretti di Giordano Bruno*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (**EN**) Dilwyn Knox, *Giordano Bruno*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- Vincenzo Spampanato, *Vita di Giordano Bruno, I, 1921*, su *archive.org*.
- Vincenzo Spampanato, *Vita di Giordano Bruno, II, 1921*, su *archive.org*.
- *La vita di Giordano Bruno - Biografia di Giordano Bruno e spaccato dell'Europa tardo-cinquecentesca*, su *vitadibruno.filosofia.sns.it*. URL consultato il 17 luglio 2023 (archiviato dall'url originale il 25 ottobre 2020). curato da Signum Scuola normale superiore di Pisa e Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze
- *Il portale di Giordano Bruno - L'uomo e il filosofo nell'Europa del Rinascimento*, su *filosofia.sns.it*. URL consultato il 17 luglio 2023 (archiviato dall'url originale il 1º dicembre 2017). curato da Signum Scuola normale superiore di Pisa e Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze
- *La biblioteca ideale di Giordano Bruno - L'opera e le fonti*, su *bibliotecaideale.filosofia.sns.it*. URL consultato il 17 luglio 2023 (archiviato dall'url originale il 27 novembre 2020)., *Il portale di Giordano Bruno*
- *Giordano Bruno*, su *giordanobruno.info*.
- *Biblioteca elettronica bruniana*, su *warburg.sas.ac.uk*., Centro Internazionale di Studi Bruniani e del Warburg Institute
- *Centro Internazionale di Studi Bruniani*, su *giordanobruno.it*., a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
- *Giordano Bruno, il filosofo Napoletano*, su *vesuviolive.it*.
- *Rassegna stampa*, su *swif.uniba.it*. URL consultato il 24 novembre 2017 (archiviato dall'url originale l'8 febbraio 2013). in occasione del 400º anniversario del rogo
- *Opere di Giordano Bruno*, su *intratext.com*.: testi con concordanze e liste di frequenza

Controllo di autorità	VIAF (EN) 68926311 (https://viaf.org/viaf/68926311) · ISNI (EN) 0000 0001 2281 2585 (http://isni.org/isni/0000000122812585) · SBN CFIV011211 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV011211?core=autoriall) · BAV 495/16503 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_16503) · CERL cnp01302061 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01302061) · Europeana agent/base/168 (https://data.europeana.eu/agent/base/168) · ULAN (EN) 500338736 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500338736) · LCCN (EN) n79090025 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79090025) · GND (DE) 118516221 (https://d-nb.info/gnd/118516221) · BNE (ES) XX1154866 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1154866) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1154866) · BNF (FR) cb11894377x (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11894377x) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11894377x) · J9U (EN, HE) 987007258997805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258997805171) · NSK (HR) 000005589 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000005589) · NDL (EN, JA) 00434649 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00434649) · CONOR.SI (SL) 27135843 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/27135843) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79090025 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79090025)

Portale Biografie	**Portale Cattolicesimo**
Portale Filosofia	**Portale Letteratura**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Giordano_Bruno&oldid=138335039"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 15 mar 2024 alle 11:28.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Tommaso Campanella

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «Io nacqui a debellar tre mali estremi: / tirannide, sofismi, ipocrisia; […] / Carestie, guerre, pesti, invidia, inganno, / ingiustizia, lussuria, accidia, sdegno, / tutti a que' tre gran mali sottostanno, / che nel cieco amor proprio, figlio degno / d'ignoranza, radice e fomento hanno.»
>
> (da *Delle radici de' gran mali del mondo*)

Tommaso Campanella, alla nascita **Giovanni Domenico Campanella**, noto anche con lo pseudonimo di **Settimontano Squilla**[1] (Stilo, 5 settembre 1568[2] – Parigi, 21 maggio 1639), è stato un filosofo, teologo, poeta e frate domenicano italiano.

Francesco Cozza, ritratto di Tommaso Campanella

Fu processato dall'Inquisizione romana per eresia nel 1594 e fu confinato agli arresti domiciliari per due anni. Accusato di aver cospirato contro i governanti spagnoli della Calabria nel 1599, fu torturato e messo in prigione, dove trascorse 27 anni. Durante tale periodo di reclusione scrisse le sue opere più significative, tra cui *La città del sole*, un racconto utopico dove descrive una società teocratica egualitaria in cui la proprietà è tenuta in comune.

Indice

Biografia
- La formazione telesiana
- La *Philosophia sensibus demonstrata*
- Il *De sensu rerum et magia*
- Il primo processo
- Il secondo e il terzo processo
- Il quarto processo
- Il quinto processo

Il pensiero di Campanella
- Il problema della conoscenza (e la rivalutazione dell'uomo)
- La religione e la politica
- La città del Sole
- Interpretazioni storiografiche del pensiero politico

Opere

Campanella nel cinema

Note
Bibliografia
Opere
Studi
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

La formazione telesiana

La casa di Tommaso Campanella a Stilo

Giovan Domenico Campanella nacque a Stilo,[3] un piccolo borgo della Calabria Ulteriore, al tempo parte del Regno di Napoli (attualmente in provincia di Reggio Calabria), il 5 settembre del 1568, come egli stesso più volte afferma nei suoi scritti e come dichiarò il 23 novembre del 1599 nel carcere di Castel Nuovo a Napoli, al giudice Antonio Peri: «son di una terra chiamata Stilo in *Calabria Ultra*, mio padre si domanda Geronimo Campanella e mia madre Caterina Basile».[4] Fino al 1806 si conservava anche l'atto di battesimo nella parrocchia di San Biagio, borgo di Stilo, così redatto: «A dì 12 settembre 1568, battezzato Giovan Domenico Campanella figlio di Geronimo e Catarinella Martello, nato il giorno 5, da me D. Terentio Romano, parroco di S. Biaggio [*sic*] nel Borgo».[5] Il padre era un ciabattino povero e analfabeta che non poteva permettersi di mandare i figli a scuola e Giovan Domenico ascoltava dalla finestra le lezioni del maestro del paese, segno precoce di quella voglia di conoscenza che non l'abbandonò per tutta la vita.

L'ex convento domenicano di Placanica

Nel 1581 la famiglia si trasferì nella vicina Stignano e nella primavera del 1582 il padre pensò di mandare il figlio presso un fratello, a Napoli, perché vi studiasse diritto, ma il giovane Campanella, per il desiderio di seguire corsi regolari di studi e abbandonare un destino di miseria, più che per una reale vocazione religiosa, decise di entrare nell'Ordine domenicano. Novizio nel convento della vicina Placanica, vi fece i primi studi e pronunciò i voti a quindici anni nel convento di San Giorgio Morgeto, assumendo il nome di Tommaso (in onore di san Tommaso d'Aquino),[6] continuando gli studi superiori a Nicastro dal 1585 al 1587 e poi, a vent'anni, a Cosenza, dove affrontò lo studio della teologia.

L'istruzione ricevuta dai domenicani non lo soddisfaceva e non gli era sufficiente: «essendo inquieto, perché mi sembrava una verità non sincera, o piuttosto falsità in luogo della verità rimanere nel Peripato, esaminai tutti i commentatori d'Aristotele, i greci, i latini e gli arabi; e cominciai a dubitare ancor più dei loro dogmi, e perciò volli

indagare se le cose ch'essi dicevano fossero nella natura, che io avevo imparato dalle dottrine dei sapienti essere il vero codice di Dio. E poiché i miei maestri non potevano rispondere alle miei obiezioni contro i loro insegnamenti, decisi di leggere da me tutti i libri di Platone, di Plinio, di Galeno, degli stoici, dei seguaci di Democrito e principalmente i Telesiani, e metterli a confronto con il primo codice del mondo per sapere, attraverso l'originale e autografo, quanto le copie contenessero di vero o di falso».[7]

Fu in particolare il *De rerum natura iuxta propria principia* di Bernardino Telesio una rivelazione e una liberazione insieme: scoprì che non esisteva soltanto la filosofia scolastica e che la natura poteva essere osservata per quello che è,[8] e poteva e doveva essere indagata con i mezzi concreti posseduti dall'uomo, con i sensi e con la ragione, prima osservando e poi ragionando, senza schemi precostituiti e senza mandare a memoria quanto altri credevano di aver già scoperto e di conoscere su di essa. Era il 1588 e Telesio, che da anni era tornato a vivere nella nativa Cosenza, vi moriva ottantenne proprio in quei giorni. Il neofita frate entusiasta non poté sottrarsi dal deporre sulla bara, nel duomo, versi latini di ringraziamento devoto.

La *Philosophia sensibus demonstrata*

Quelle che dai suoi superiori furono considerate intemperanze gli costarono il trasferimento nel piccolo convento di Altomonte, dove tuttavia il Campanella non rimase inattivo: la segnalazione di alcuni amici, che gli mostrarono il libro di un certo Giacomo Antonio Marta, napoletano,[9] scritto contro l'amato Telesio, lo spinse a replicare e nell'agosto del 1589 concluse quella che è la sua prima opera, la *Philosophia sensibus demonstrata*, pubblicata a Napoli due anni dopo.[10]

In essa Campanella ribadì la sua adesione al naturalismo di Telesio, inquadrato però in una cornice neoplatonica, di derivazione ficiniana, per la quale le leggi della natura non mantengono più la loro autonomia, come in Telesio, ma sono spiegate dall'azione creatrice di Dio, dal quale deriva anche l'ordine provvidenziale che governa l'universo: «chi regola la natura è quel glorioso Iddio, sapientissimo artefice, che ha provveduto in modo da non reprimere le forze della natura, nella quale tuttavia agisce con misura».

Campanella non poteva rimanere a lungo ad Altomonte: alla fine del 1589 abbandonò il convento calabrese e se ne andò a Napoli, ospite dei marchesi del Tufo. Nella capitale del viceregno, pur non abbandonando l'abito di frate, fu tutto inteso ad approfondire i suoi interessi neoplatonici e scientifici, che allora erano connessi strettamente con gli studi alchemici e magici: «scrissi due opere, l'una del senso, l'altra della investigazione delle cose. A scrivere il libro *De sensu rerum* mi spinse una disputa avuta prima in pubblico, poi in privato con Giovanni Battista Della Porta, lo stesso che scrisse la *Fisiognomica*, il quale sosteneva che della simpatia e dell'antipatia non si può rendere ragione; disputa con lui avuta appunto quando esaminavamo insieme il suo libro già stampato. Scrissi poi il *De investigatione rerum*,[11] perché mi pareva che i peripatetici ed i platonici portassero i giovani per una via larga ma non diritta alla ricerca della verità».[12]

Il *De sensu rerum et magia*

Il *De sensu rerum et magia*, iniziato a scrivere in latino nel 1590, fu completato e dedicato al granduca di Toscana Ferdinando I de' Medici nel 1592; sequestratogli il manoscritto a Bologna dal Sant'Uffizio, fu riscritto in italiano nel 1604, tradotto in latino nel 1609 e pubblicato finalmente nel 1620 a Francoforte. Campanella vi persegue una sintesi di naturalismo telesiano e di platonismo: a Democrito e ai materialisti rimprovera di voler far derivare l'ordine del mondo all'azione degli atomi, che non hanno sensibilità, e agli

aristotelici la mancata iniziativa di Dio nella costituzione della natura. D'altra parte egli non intende nemmeno sacrificare l'autonomia delle forze che agiscono nella natura,[13] pur se la spiegazione ultima delle cose va ricercata nella primitiva azione divina.

Stilo: monumento a Campanella

Secondo Campanella, i tre principi, materia, caldo e freddo, di cui è composta la natura, sono frutto della creazione divina: «Dio prima fece lo spazio, composto pure di *Potenza*, *Sapienza* e *Amore* [...] e dentro a quello pose la materia, che è la mole corporea [...] Nella materia poi Dio seminò due principi maschi, cioè attivi, il caldo e il freddo, perché la materia e lo spazio sono femmine, principi passivi. E questi maschi, da codesta materia divisa, combattendo, formano due elementi, cielo e terra, che combattendo tra loro, dalla loro virtù fatta languida nascono i secondi enti, avendo per guida della generazione le tre influenze, la *Necessità*, il *Fato* e l'*Armonia*, che portano l'Idea».

Le tre *primalità* (primalitates) - che corrispondono alle tre nature divine - costituiscono il triplice carattere di ogni essere: Dio «ha dato a tutte le cose potenza di vivere, sapienza e amore quanto basti alla loro conservazione [...] Dunque il calore può, sente e ama essere, e così ogni cosa, e desidera eternarsi come Dio e attraverso Dio nessuna cosa muore ma si muta soltanto, anche se ogni cosa pare morta all'altra e in verità è morta, così come il fuoco pare cattivo al freddo ed è veramente cattivo per lui, ma per Dio ogni cosa è viva e buona». Se si considera ogni cosa nel tutto ci si rende conto che nulla muore veramente: «muore il pane e si fa chilo, questo muore e si fa sangue, poi il sangue muore e si fa carne, nervi, ossa, spirito, seme e patisce varie morti e vite, dolori e piaceri».[14]

Dalla Potenza le cose sono solo perché possono essere e hanno una determinata natura; Dio attraverso questa potenza dona la Necessità alle cose, la Sapienza permette alle cose di conoscere il Fato, ossia il saper vedere la successione di causa-effetto nei processi naturali e infine l'Amore permette l'Armonia fra gli esseri, perché questi amano essere così e non diversamente: «tutti gli enti si compongono di Potenza, Sapienza e Amore e ognuno è perché può essere, sa essere e ama essere, combatte contro il non essere e, quando gli manca il potere o il sapere o l'amore dell'essere, muore e si trasmuta in chi ne ha di più».

Tutte le cose hanno sensibilità: «Tanta sciocchezza è negare il senso alle cose perché non hanno occhi, né bocca, né orecchie, quanto è negare il moto al vento perché non ha gambe, e il mangiare al fuoco perché non ha denti, e il vedere a chi sta in campagna perché non ha finestre da cui affacciarsi e all'aquila perché non ha occhiali. La medesima sciocchezza indusse altri a credere che Dio abbia certo corpo e occhi e mani».

Inoltre Campanella ci parla anche delle primalità del non-essere, presenti inevitabilmente nel mondo finito, che sono l'*Impotenza*, l'*Insipienza* e l'*Odio*: solo in Dio, che è infinito, le primalità dell'essere non sono contrastate dalle primalità del non-essere. A queste tre primalità si contrappongono le *potenze negative*, che possono variamente combinarsi alle primalità nell'ambito delle varie forme della magia, che è l'insieme delle regole che vanno osservate per intervenire nella natura. Il mago è il sapiente che scopre le relazioni esistenti

tra le cose: «beato chi legge nel libro della natura, e impara quello che le cose sono, da esso e non dal proprio capriccio, e impara così l'arte e il governo divino, facendosi di conseguenza, con la magia naturale, simile e unanime a Dio».

La magia si manifesta attraverso le sensazioni, che possono essere negative o positive: sensazioni che l'uomo coglie, e che gli fanno capire di essere parte integrante di un ordine universale; tuttavia, nonostante sia parte di questo ordine, può opporsi a tale ordine, e se si oppone all'ordine universale la magia è negativa, se invece si armonizza, ovvero cerca di seguire l'ordine universale, allora la magia è positiva.

Il primo processo

Stilo: cella di Tommaso Campanella

La pubblicazione della *Philosophia sensibus demonstrata* provocò scandalo nel convento di San Domenico: un domenicano che non frequenta il convento e che rifiuta Aristotele e San Tommaso per Telesio non può essere un buon cattolico. Anche se nessuna affermazione eretica è contenuta nel libro, in un giorno imprecisato del 1591 Campanella fu arrestato dalle guardie del nunzio apostolico con l'accusa di pratiche demoniache. Non si conoscono gli atti del processo ma è conservato il testo della sentenza,[15] emessa in San Domenico il 28 agosto 1592, contro «frater Thomas Campanella de Stilo provinciae Calabriae» dal padre provinciale di Napoli, fra Erasmo Tizzano e da altri giudici domenicani. L'accusa di praticare con il demonio e di aver pronunciato una frase irriverente contro l'uso delle scomuniche vengono a cadere, ma resta quella di essere un telesiano, di non tener conto dell'ortodossia filosofica di Tommaso d'Aquino e di essere stato per mesi «in domibus saecolarium extra religionem»: dopo quasi un anno di carcere già scontato, è allora sufficiente che reciti dei salmi e torni, entro otto giorni, nel suo convento di Altomonte.

Campanella si guardò bene dall'ubbidire all'ordine del tribunale, che lo avrebbe costretto a rinunciare, a soli 24 anni, a un mondo di cultura nel quale egli era convinto di poter offrire un contributo fondamentale. Così, munito di una lusinghiera lettera di presentazione al granduca di Toscana, rilasciatagli dall'amico ed estimatore, il padre provinciale di Calabria fra Giovanni Battista da Polistena, il 5 settembre 1592 fra Tommaso partì da Napoli alla volta di Firenze, con il suo carico di libri e manoscritti, contando su di un posto di insegnante a Pisa o a Siena.

La prudente diffidenza di Ferdinando I, che non mancò di chiedere informazioni sul suo conto al cardinale Del Monte, ottenendo una risposta negativa,[16] spinse il 16 ottobre Campanella a lasciare Firenze per Bologna, dove l'Inquisizione, che lo sorvegliava, per mezzo di due falsi frati gli rubò gli scritti che si portava appresso, per poterli esaminare in cerca di prove a suo danno.[17]

Il secondo e il terzo processo

Ai primi del 1593 Campanella fu a Padova, ospite del convento di Sant'Agostino. Qui, tre giorni dopo il suo arrivo, il Padre generale del convento venne nottetempo sodomizzato da alcuni frati, senza che egli potesse identificarli, e perciò, fra i tanti sospettati del grave abuso, anche il Campanella fu messo sotto inchiesta. Non si sa se dall'inchiesta si passò a un processo[18] che abbia visto imputato, tra gli altri frati, anche Campanella: in ogni caso egli ne uscì innocente.

Rimase a Padova, probabilmente con la speranza di trovarvi lavoro; vi incontrò Galileo e conobbe il medico e filosofo veneziano Andrea Chiocco. Ma il Sant'Uffizio lo teneva ormai sotto osservazione: alla fine del 1593 o all'inizio del 1594 fu nuovamente arrestato. Fu accusato di:

- aver scritto l'opuscolo *De tribus impostoribus* - Mosè, Gesù e Maometto - diretto contro le tre religioni monoteiste,[19] un libro della cui esistenza allora si favoleggiava, ma che nessuno aveva mai letto;[20]
- sostenere le opinioni atee di Democrito,[21] evidentemente un'accusa tratta dall'esame del suo scritto *De sensu rerum et magia*, rubatogli a Bologna;
- essere oppositore della dottrina e dell'istituzione della Chiesa;[22]
- essere eretico;[23]
- aver disputato su questioni di fede con un giudaizzante, forse condividendone le tesi, e di non averlo comunque denunciato;[24]
- aver scritto un sonetto contro Cristo,[25] il cui autore sarebbe stato però, secondo Campanella, Pietro Aretino;
- possedere un libro di geomanzia, che in effetti gli fu sequestrato al momento dell'arresto.

A Padova, in un primo tempo gli furono contestate solo le ultime tre accuse: per estorcere le confessioni, Campanella e due imputati presunti «giudaizzanti», Ottavio Longo, originario di Barletta, e Giovan Battista Clario, di Udine, medico dell'arciduca Carlo d'Asburgo, furono sottoposti a tortura. Nel frattempo, dall'esame del suo *De sensu rerum*, fatto a Roma, dovettero trarsi nuove imputazioni, che richiesero lo spostamento del processo da Padova a Roma, dove infatti Campanella fu condotto e rinchiuso nel carcere dell'Inquisizione l'11 ottobre 1594.

Per difendersi dalle nuove accuse di essere oppositore della Chiesa, Campanella scrisse già nel carcere padovano un *De monarchia Christianorum*, perduto, e il *De regimine ecclesiae*, ai quali fece seguito, nel 1595, per contestare l'accusa di intelligenza con i protestanti, il *Dialogum contra haereticos nostri temporis et cuisque saeculi* e, a difesa dell'ortodossia di Telesio e dei suoi seguaci, la *Defensio Telesianorum ad Sanctum Officium*. La tortura cui fu sottoposto nell'aprile del 1595 segnò la pratica conclusione del processo: il 16 maggio Campanella abiurava nella chiesa di Santa Maria sopra Minerva e veniva confinato nel convento domenicano di Santa Sabina, sul colle Aventino.

Il quarto processo

Le disavventure giudiziarie di Campanella non finirono però qui. Il 31 dicembre 1596 era stato liberato dal confino di Santa Sabina e assegnato al convento di Santa Maria sopra Minerva; intanto, a Napoli, un concittadino di Campanella, condannato a morte per reati comuni, Scipione Prestinace, prima di essere giustiziato il 17 febbraio 1597, forse per ritardare l'esecuzione, denunciava diversi suoi conterranei e il Campanella in particolare, accusandolo di essere eretico: così, il 5 marzo, Campanella fu nuovamente arrestato.[26]

Non si conoscono i precisi contenuti della deposizione del Prestinace né i dettagli del nuovo processo, che si concluse il 17 dicembre 1597: nella sentenza, Campanella fu assolto dalle imputazioni e, diffidato dallo scrivere, liberato «sub cautione iuratoria de se representando toties quoties», finché, consegnato ai suoi superiori, questi lo confinino in qualche convento «senza pericolo e scandalo».

In tutto questo periodo di tempo, il Campanella non era certamente rimasto inoperoso nemmeno sotto l'aspetto della produzione speculativa e letteraria: oltre agli scritti difensivi del *De monarchia*, del *Dialogo contro i Luterani* e del *De regimine*, e ai *Discorsi ai prìncipi d'Italia*, che è un tentativo di *captatio*

benevolentiae all'indirizzo della Spagna, giustificato dalla difficile situazione giudiziaria, scrisse l'*Epilogo magno*, destinato a essere integrato nella successiva *Philosophia realis*, con il *Prodromus philosophiae instaurandae*, pubblicato nel 1617, l'*Arte metrica*, dedicata al compagno di sventura Giovan Battista Clario, la *Poetica*, dedicata al cardinale Cinzio Aldobrandini, e i perduti *Consultazione della repubblica Veneta*, *Syntagma de rei equestris praestantia*, *De modo sciendi* e *Physiologia*.

Il quinto processo

Ai primi del 1598 Campanella prese la via di Napoli, dove si fermò diversi mesi, dando lezioni di geografia, scrivendo le perdute *Cosmographia* e *Encyclopaedia facilis* e terminando l'*Epilogo Magno*. In luglio s'imbarcò per la Calabria: sbarcato a Piana di Sant'Eufemia, raggiunse Nicastro e di qui, il 15 agosto, Stilo, ospite del convento domenicano di Santa Maria di Gesù.

Lastra che ricorda il processo istituito dal Vescovo di Squillace Sirleto il 14 settembre 1599 (agosto 2018)

Per poco tempo il Campanella rimase tranquillo in convento, dove scrisse il piccolo trattato *De predestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae*, nel quale affermò la dottrina cattolica del libero arbitrio. In un abbozzo dei suoi *Articuli prophetales*, appare già l'attesa del nuovo secolo che gli sembra annunciato da fenomeni straordinari: inondazioni del Po e del Tevere, allagamenti e terremoti in Calabria, il passaggio di una cometa, profezie e coincidenze astrologiche. Un nuovo mondo sembra alle porte, a sostituire il vecchio che in Calabria, ma non solo, vedeva «i soprusi dei nobili, la depravazione del clero, le violenze d'ogni specie [...] la Santa Sede [...] sanciva i soprusi e proteggeva i prepotenti. Il clero minore, corrottissimo nei costumi, abusava ogni giorno più delle immunità ecclesiastiche, e profanava in ogni modo il suo ufficio. Fazioni avverse contendevano talvolta aspramente tra loro, e non poche lotte erano coronate da omicidi e delitti d'ogni specie. Gruppi di frati si davano alla campagna, e, forniti di comitive armate, agivano come banditi, senza che il governo riuscisse a colpirli [...] I nobili e le famiglie private, dilaniate da inimicizie ereditarie, tenevano agitato il paese con combattimenti incessanti tra fazioni [...] l'estrema severità delle leggi, che comminavano la pena di morte per moltissimi delitti anche minimi [...] la frequenza delle liti e delle contese, aumentavano in maniera preoccupante il numero dei banditi».[27]

In tale situazione di degrado e nell'illusione di un rivolgimento già scritto nelle stelle, Campanella progettò, senza preoccuparsi di valutare realisticamente le possibilità di realizzazione, la costituzione in Calabria di una repubblica ideale, comunistica e insieme teocratica. Era necessario per questo cacciare gli Spagnoli, ricorrendo anche all'aiuto dei Turchi: cominciò a predicare dai primi mesi del 1599 l'imminente ed epocale rivolgimento, intessendo nell'estate una fitta trama di contatti con le poche decine di congiurati che aderirono a quella fantastica impresa. Le autorità ebbero ben presto sentore del tentativo di insurrezione e in agosto truppe spagnole intervennero a rafforzare i presidi. Il 17 agosto Campanella fuggì dal convento di Stilo, nascondendosi prima a Stignano, poi nel convento di Santa Maria di Titi; infine, nascosto in casa di un amico, progettò di imbarcarsi da Roccella, ma venne tradito e consegnato il 6 settembre agli spagnoli.

Incarcerato a Castelvetere, il 10 settembre firmò una confessione nella quale faceva i nomi dei principali congiurati, negando ogni sua partecipazione all'impresa. Ma le testimonianze dei suoi complici erano concordi nell'indicarlo come capo della cospirazione.

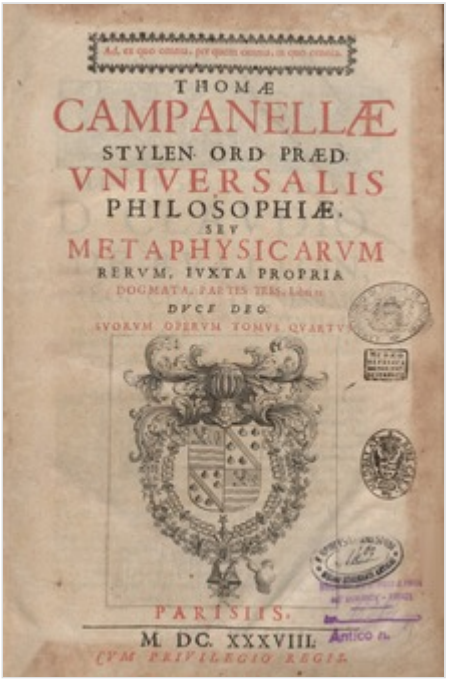
Trasferito a Napoli insieme ai suoi compagni di avventura, Campanella fu rinchiuso in Castel Nuovo. Il 23 novembre 1599 avvenne il riconoscimento formale dell'accusato, descritto come «giovane con barba nera, vestito di abiti civili, con cappello nero, casacca nera, calzoni di cuoio e mantello di lana». Il Santo Uffizio non ottenne dall'autorità spagnola che i religiosi imputati - Campanella e altri sette frati domenicani - fossero trasferiti a Roma e papa Clemente VIII, l'11 gennaio 1600, nominò il nunzio a Napoli, Jacopo Aldobrandini e don Pedro de Vera, che fu fatto ecclesiastico per l'occasione, giudici nel processo che si sarebbe tenuto a Napoli. Ad essi venne aggiunto il 19 aprile il domenicano Alberto Tragagliolo, vescovo di Termoli, già consultore nel primo processo, scelto dal papa per trattare in modo favorevole Campanella, poiché Clemente VIII era, anche se prudentemente, antispagnolo.

Campanella era passato sotto la giurisdizione del Sant'Uffizio, che nessun tribunale statale poteva violare, nemmeno nei casi di lesa maestà. Ciò permise di ritardare la prevedibile condanna a morte del frate. Durante il processo presieduto dal vescovo Benedetto Mandina, Campanella, sotto tortura, riconobbe le proprie eresie e, in quanto relapso, diventò passibile della pena capitale. La sua strategia di difesa, disperata e rischiosissima, fu quella di fingersi pazzo, poiché un eretico insano di mente non poteva essere messo a morte dal Sant'Uffizio.

I giudici, dubbiosi, lo sottoposero il 18 luglio, per un'ora, al supplizio della corda per fargli confessare la simulazione, ma egli resistette, rispondendo alle domande cantando o dicendo cose senza senso. L'accettazione da parte dei giudici della pazzia avvenne il 4 e 5 giugno 1601, durante una terribile seduta di tortura attraverso il tormento della veglia, nel quale fu denudato, legato mani e piedi e costretto a sedere su un legno acuminato, con poche interruzioni per 40 ore.[28] La resistenza morale e fisica di Campanella gli permise di superare la prova, anche se rimase poi tra la vita e la morte per sei mesi.

Apologia pro Galileo, 1622

Trascorse 27 anni in prigione a Napoli. Durante la prigionia scrisse le sue opere più importanti: *La Monarchia di Spagna* (1600), *Aforismi Politici* (1601), *Atheismus triumphatus* (1605-1607), *Quod reminiscetur* (1606?), *Metaphysica* (1609-1623), *Theologia* (1613-1624), e la sua opera più famosa, *La città del sole* (1602), in cui vagheggiava l'instaurazione di una felice e pacifica repubblica universale retta su principi di giustizia naturale. Egli addirittura intervenne sul cosiddetto "primo processo a Galileo Galilei" con la sua coraggiosa *Apologia di Galileo* (scritta nel 1616 e pubblicata nel 1622).



Frontespizio della *Metaphysica*

Fu infine scarcerato nel 1626, grazie a Maffeo Barberini, arcivescovo di Nazareth a Barletta, poi papa col nome di Urbano VIII, che personalmente intercedette presso Filippo IV di Spagna. Campanella fu portato a Roma e tenuto per qualche tempo presso il Sant'Uffizio; fu liberato definitivamente nel 1629. Visse per cinque anni a Roma, dove fu il consigliere di Urbano VIII per le questioni astrologiche, avendo con successo, secondo il Papa, impedito il verificarsi di profezie che preannunciavano la sua morte imminente in occasione di due eclissi del 1628 e 1630. Nonostante una forte condanna papale degli oroscopi da parte di Sisto V nel 1589, gli astrologi erano ampiamente consultati all'inizio del XVII secolo. I nemici di Urbano VIII pensavano di poter approfittare della sua credulità pubblicando la loro versione del suo oroscopo. Essi erano fiduciosi che le eclissi del 1628 e 1629 avrebbero preannunciato la morte del Papa.[29] Lo scopo della congiura sarebbe stato quello di uccidere Urbano o, quantomeno, di renderlo incapace di proseguire nel suo ruolo. È a questo punto che entra in scena Campanella, liberato dalla prigione ed assurto al ruolo di esperto in campo astrologico. Il Papa era convinto che solo quest'ultimo sarebbe stato in grado di aiutarlo, grazie ai suoi poteri magici, e proteggerlo dai pericoli delle imminenti eclissi. Campanella e il Papa si chiusero ermeticamente in una stanza sigillata, spruzzarono del profumo, bruciarono del rosmarino e drappeggiarono la stanza con dei lenzuoli bianchi. Al centro della stanza posero due candele e cinque torce accese per rappresentare i pianeti. Con grande sollievo di Urbano, i riti magici di Campanella funzionarono, permettendo al Papa di scampare il pericolo. Come ricompensa, Urbano concesse al filosofo di aprire una propria scuola a Roma, nonostante le sue idee eretiche.[30]

Nel 1634, però, una nuova cospirazione in Calabria, portata avanti da uno dei suoi seguaci, gli procurò nuovi problemi. Con l'aiuto del cardinale Barberini e dell'ambasciatore francese de Noailles, fuggì in Francia, dove fu benevolmente ricevuto alla corte di Luigi XIII. Protetto dal cardinale Richelieu e finanziato dal re, passò il resto dei suoi giorni al convento parigino di Saint-Honoré. Il suo ultimo lavoro fu un poema che celebrava la nascita del futuro Luigi XIV (*Ecloga in portentosam Delphini nativitatem*).

Gli è stato dedicato un asteroide, 4653 Tommaso.[31]

Il pensiero di Campanella

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Metafisica (Tommaso Campanella)***.

Il pensiero di Campanella prende le mosse, in età giovanile, dalle conclusioni cui era giunto Bernardino Telesio; egli si riallaccia quindi al naturalismo telesiano, sostenendo che la natura vada conosciuta nei suoi propri principi, che sono tre: caldo, freddo e materia. Essendo tutti gli esseri formati da questi tre elementi, allora gli esseri della natura sono tutti dotati di sensibilità, in quanto la struttura della natura è comune a tutti gli enti; quindi mentre Telesio aveva affermato che anche i sassi possono conoscere, Campanella porta all'esasperazione questo naturalismo, e sostiene che anche i sassi conoscono, perché nei sassi noi ritroviamo questi tre principi, ovvero caldo, freddo e massa corporea (materia).

Il problema della conoscenza (e la rivalutazione dell'uomo)

Il naturalismo di Campanella, in conseguenza di ciò, comporta una teoria della conoscenza essenzialmente sensistica: egli sosteneva infatti che tutta la conoscenza è possibile solo grazie all'azione diretta o indiretta dei sensi, e che Cristoforo Colombo aveva potuto scoprire l'America perché si era rifatto alla sensazione, non di certo alla razionalità. La razionalità deriva dalla sensazione: non esiste una conoscenza razionale intellettiva che non derivi da quella sensitiva. Tuttavia Campanella, a differenza di Telesio, cerca di rivalutare l'uomo e pertanto afferma l'esistenza di due tipi di conoscenze: una innata, una sorta di coscienza interiore, e una conoscenza esteriore, che si avvale dei sensi. La prima è definita ‘sensus inditus’, che è la

conoscenza di sé, la seconda ‘sensus additus’ che è la conoscenza del mondo esterno. La conoscenza del mondo esterno appartiene a tutti, anche agli animali; la conoscenza di sé, invece, appartiene solo all'uomo, ed è la coscienza di essere un essere pensante. Campanella si rifà ad Agostino d'Ippona, poiché afferma che noi possiamo dubitare della conoscenza del mondo esterno, mentre non possiamo dubitare della conoscenza di sé. Questo ‘sensus inditus’ sarà poi il punto essenziale della filosofia cartesiana, che si basa sul ‘cogito’: io penso quindi esisto (*cogito ergo sum*).

La religione e la politica

In base a queste premesse, Campanella si sofferma sulla religione che egli distingue in due tipologie: una religione naturale e religioni positive. La religione naturale è una religione che rispetta l'ordine universale dell'universo stesso; le religioni positive sono invece religioni che vengono imposte dallo stato. Campanella afferma però che il cristianesimo è l'unica religione positiva, poiché è imposto dallo stato, ma al contempo coincide con l'ordine naturale (cui però aggiunge il valore della rivelazione). Tuttavia anche questa teoria della religione razionale contrastava con i dogmi della Chiesa della Controriforma. Egli sostenne, del resto, la superiorità del potere temporale su quello spirituale, individuando poi il potere supremo, di volta in volta, nella Spagna e poi nella Francia, a seconda di convenienze politiche e personali.

La città del Sole

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***La città del sole****.*

Civitas Solis

Campanella fu autore anche di un'importante opera di carattere utopico, ovvero *La città del sole*. Nella Città del Sole egli descrive una città ideale, utopica, governata dal Metafisico, un re-sacerdote volto al culto del Dio Sole, un dio laico proprio di una religione naturale, di cui Campanella stesso è sostenitore, pur presupponendo razionalmente che coincida con la religione cristiana. Questo re-sacerdote si avvale di tre assistenti, rappresentanti le tre primalità su cui si incentra la metafisica campanelliana: Potenza, Sapienza e Amore. In questa città vige la comunione dei beni e la comunione delle donne. Nel delineare la sua concezione collettivista della società, Campanella si rifà a Platone (V secolo a.C.) e all'Utopia di Tommaso Moro (1517); fra i contemporanei dell'utopismo campanelliano è da annoverare anche *La nuova Atlantide* (1620) di Francesco Bacone. L'utopismo partiva dal presupposto che, poiché non si poteva realizzare un modello di Stato che rispecchiasse la giustizia e l'uguaglianza, allora questo Stato si ipotizzava, come aveva fatto a suo tempo Platone. È però importante sottolineare che, mentre Campanella tratta una realtà utopistica, Niccolò Machiavelli rappresenta la realtà concretamente, e la sua concezione dello Stato non è affatto utopistica, ma assume una valenza di metodo di governo, finalizzato ad ottenere e mantenere stabilmente il potere.

Interpretazioni storiografiche del pensiero politico

L'incertezza è già evidente nell'interpretazione della critica idealistica, che, nei limiti di una conoscenza ancora incompleta dell'opera, coglie nel pensiero campanelliano un deciso orientamento in direzione del moderno immanentismo, contaminato tuttavia da residui del passato e della tradizione cristiana e medioevale.

Per Silvio Spaventa, Campanella è il "filosofo della restaurazione cattolica", in quanto la stessa proposizione che la ragione domina il mondo, è inficiata dalla convinzione che essa risieda unicamente nel papato. Non molto dissimile la lettura di Francesco de Sanctis: "Il quadro è vecchio, ma lo spirito è nuovo. Perché Campanella è un riformatore, vuole il papa sovrano, ma vuole che il sovrano sia ragione non solo di nome ma di fatto, perché la ragione governa il mondo". È la ragione che determina e giustifica i mutamenti politici, e questi ultimi "sono vani se non hanno per base l'istruzione e la felicità delle classi più numerose". Tutto ciò conduce Campanella, secondo il pensiero idealista, alla concezione di un moderno immanentismo.

Opere

- *Aforismi politici*, a cura di A. Cesaro, Guida, Napoli 1997
- *An monarchia Hispanorum sit in augmento, vel in statu, vel in decremento*, a cura di L. Amabile, Morano, Napoli 1887
- *Antiveneti*, a cura di L. Firpo, Olschki, Firenze 1944
- *Apologeticum ad Bellarminum*, a cura di G. Ernst, in «Rivista di storia della filosofia», XLVII, 1992
- *Apologeticus ad libellum 'De siderali fato vitando'*, a cura di L. Amabile, Morano, Napoli 1887
- *Apologeticus in controversia de concepitone beatae Virginis*, a cura di A. Langella, L'Epos, Palermo 2004
- *Apologia pro Galileo*, a cura di Michel-Pierre Lerner. Pisa, Scuola Normale Superiore, 2006
- *Apologia pro Scholis Piis*, a cura di L. Volpicelli, Giuntine-Sansoni, Firenze 1960
- *Articoli prophetales*, a cura di G. Ernst, La Nuova Italia, Firenze 1977
- *Astrologicorum libri VII*, Francofurti 1630
- *L'ateismo trionfato, ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*, a cura di G. Ernst, Edizioni della Normale, Pisa 2004 ISBN 88-7642-125-4
- *De aulichorum technis*, a cura di G. Ernst, in «Bruniana e Campanelliana», II, 1996
- *Avvertimento al re di Francia, al re di Spagna e al sommo pontefice*, a cura di L. Amabile, Morano, Napoli 1887
- *Calculus nativitatis domini Philiberti Vernati*, a cura di L. Firpo, in Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, 74, 1938-1939
- *Censure sopra il libro del Padre Mostro [Niccolò Riccardi]. Proemio e Tavola delle censure*, a cura di L. Amabile, Morano, Napoli 1887
- *Censure sopra il libro del Padre Mostro: «Ragionamenti sopra le litanie di nostra Signora»*, a cura di A. Terminelli, Edizioni Monfortane, Roma 1998
- *Chiroscopia*, a cura di G. Ernst, in «Bruniana e Campanelliana», I, 1995
- *La città del sole*, a cura di L. Firpo, Laterza, Roma-Bari 2008 ISBN 88-420-5330-9
- *Commentaria super poematibus Urbani VIII*, codd. Barb. Lat. 1918, 2037, 2048, Biblioteca Vaticana
- *Compendiolum physiologiae tyronibus recitandum*, cod. Barb. Lat. 217, Biblioteca Vaticana
- *Compendium de rerum natura o Prodromus philosophiae instaurandae*, Francofurti 1617
- *Compendium veritatis catholicae de praedestinatione*, a cura di L. Firpo, Olschki, Firenze 1951
- *Consultationes aphoristicae gerendae rei praesentis temporis cum Austriacis ac Italis*, a cura di L. Firpo, Olschki, Firenze 1951
- *Defensio libri sui 'De sensu rerum'*, apud L. Boullanget, Parisiis 1636

- *Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti e altri eretici*, a cura di D. Ciampoli, Carabba, Lanciano 1911
- *Dialogo politico tra un Veneziano, Spagnolo e Francese*, a cura di L. Amabile, Morano, Napoli 1887
- *Discorsi ai principi d'Italia*, a cura di L. Firpo, Chiantore, Torino 1945
- *Discorsi della libertà e della felice soggezione allo Stato ecclesiastico*, a cura di L. Firpo, s.e., Torino 1960
- *Discorsi universali del governo ecclesiastico*, a cura di L. Firpo, UTET, Torino 1949
- *Disputatio contra murmurantes in bullas ss. Pontificum adversus iudiciarios, apud T. Dubray*, Parisiis 1636
- *Disputatio in prologum instauratarum scientiarum*, a cura di R. Amerio, SEI, Torino 1953
- *Documenta ad Gallorum nationem*, a cura di L. Firpo, Olschki, Firenze 1951
- *Epilogo Magno*, a cura di C. Ottaviano, R. Accademia d'Italia, Roma 1939
- *Expositio super cap. IX epistulae sancti Pauli ad Romanos*, apud T. Dubray, Parisiis 1636
- *Index commentariorum Fr. T. Campanellae*, a cura di L. Firpo, in «Rivista di storia della filosofia», II, 1947
- *Lettere 1595-1638*, a cura di G. Ernst, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000
- *Lista dell'opere di fra T. Campanella distinte in tomi nove*, a cura di L. Firpo, in «Rivista di storia della filosofia», II, 1947
- *Medicinalium libri VII*, ex officina I. Phillehotte, sumptibus I. Caffinet F. Plaignard, Lugduni 1635
- *Metafisica*, A cura di Giovanni Di Napoli, (brani scelti del testo latino e traduzione italiana, 3 volumi), Bologna, Zanichelli 1967
- *Metafisica. Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata. Liber 1º*, a cura di P. Ponzio, Levante, Bari 1994
- *Metafisica. Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata. Liber 14º*, a cura di T. Rinaldi, Levante, Bari 2000
- *De Monarchia Hispanica*, apud Ludovicum Elzevirium, Hardevici - Amstelodami 1640
- *Monarchia Messiae*, a cura di L. Firpo, Bottega d'Erasmo, Torino 1960
- *Philosophia rationalis*, apud I. Dubray, Parisiis 1638 (comprende *Logicorum libri tres*)
- *Philosophia realis*, ex typographia D. Houssaye, Parisiis 1637
- *Philosophia sensibus demonstrata*, a cura di L. De Franco, Vivarium, Napoli 1992
- *Le poesie*, a cura di F. Giancotti, Einaudi, Torino 1998
- *Poetica*, a cura di L. Firpo, Mondatori, Milano 1954
- *De praecedentia, presertim religiosorum*, a cura di M. Miele, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», LII, 1982
- *De praedestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae cento Thomisticus*, apud I. Dubray, Parisiis 1636
- *Quod reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae*, a cura di R. Amerio, CEDAM, Padova 1939 (L. I-II), Olschki, Firenze 1955-1960 (L. III-IV)
- *Del senso delle cose e della magia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003
- *De libris propriis et recta ratione. Studendi syntagma*, a cura di A. Brissoni, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996
- *Theologia*, L. I-XXX, Libro Primo, Edizione a cura di Romano Amerio, Vita e Pensiero, Milano, 1936.
- *Scelta di alcune poesie filosofiche - Choix de quelques poésies philosophiques,* Edizione a cura di Marco Albertazzi, Traduzione francese di Franc Ducros, La Finestra editrice, Lavis

2016 ISBN 978-88-95925-70-7.

Campanella nel cinema

- *La città del sole*, regia di Gianni Amelio (1973)

Note

1. ^ A. Casadei, M. Santagata, *Manuale di letteratura italiana medievale e moderna*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 249.
2. ^ *Campanèlla, Tommaso*, su *treccani.it*. URL consultato il 4 agosto 2022.
3. ^ Luigi Firpo, *Campanella Tommaso*, «Dizionario biografico degli Italiani», Roma 1974: «Non hanno fondamento le asserzioni ricorrenti, attizzate da un patetico campanilismo, che lo vorrebbero nato nel vicino comune di Stignano». Nel Novecento nacque una disputa campanilistica tra il comune di Stilo e quello di Stignano, che rivendica di aver dato i natali al filosofo calabrese e indica nel proprio territorio la presunta casa natale di Campanella
4. ^ In Luigi Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, Roma 1998, p. 117.
5. ^ In *Opere di Tommaso Campanella*, a cura di Alessandro d'Ancona, Torino 1854, p. 12. Un decreto del 16 maggio 1968 ad opera del Ministero della Pubblica Istruzione Caleffi fissa la casa natale di Tommaso Campanella nell'attuale Comune di Stignano, al tempo casale del vastissimo territorio di Stilo, adducendo a prova del fatto l'archivio provinciale di Napoli. La differente indicazione del cognome della madre, Basile e Martello, fa ritenere che quest'ultimo sia un soprannome.
6. ^ Massimo Baldini,*Nota biobibliografica*, in T. Campanella, *La Città del Sole*, Newton Compton, Roma 1995, p.16
7. ^ T. Campanella, *Syntagma de libris propriis et recta ratione studendi*, I
8. ^ Germana Ernst, *Tommaso Campanella: The Book and the Body of Nature* [1 ed.], 9048131251, 9789048131259, Springer Netherlands, 2010.
9. ^ Gli amici Giovanni Francesco Branca, medico di Castrovillari, e Rogliano da Rogiano, entrambi telesiani, gli segnalarono il libro dell'aristotelico Marta, il *Propugnaculum Arìstotelis adversus principia B. Telesii*, Roma 1587
10. ^ *Philosophia sensibus demonstrata*, impressum Neapoli per Horativm Salvianum 1591
11. ^ Il libro è andato perduto
12. ^ T. Campanella, *Syntagma de libris propris*, p. 14
13. ^ John M. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, 0691026793, 9780691026794, Princeton University Press, 1997.
14. ^ T. Campanella, *De sensu rerum et magia*, II, 26
15. ^ Pubblicata da Vincenzo Spampanato in *Vita di Giordano Bruno*, Messina 1921, p. 572
16. ^ Il cardinale rispose che l'inquisitore fra Vincenzo da Montesanto gli aveva riferito che del Campanella «si rivedono molti libri pieni [...] di leggerezza e vanitade, e [...] ancora non sono chiari se vi sia cosa che appartenghi alla religione»; cfr: lettera del Del Monte a Ferdinando I del 25 settembre 1592 in Archivio di Stato di Firenze, *Mediceo*, f. 3759
17. ^ La vicenda di questo sequestro, simulato con il furto, è esaminata da Luigi Firpo, *Appunti campanelliani*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXI, 1940
18. ^ Non vi sono documenti relativi a quell'episodio, essendone unica fonte lo stesso Campanella in due sue tarde lettere, a papa Paolo V il 12 aprile 1607 e a Kaspar Schoppe il 1º giugno dello stesso anno, nelle quali Campanella sottolinea la sua innocenza senza entrare in dettagli.

19. ^ Campanella, lettera a Kaspar Schoppe del 1º giugno 1607: «accusarunt me quod composuerim librum de tribus impostoribus, qui tamen invenitur typis excusis annos triginta ante ortum meum ex utero matri».
20. ^ Due libri di simile contenuto furono scritti soltanto alla fine del Seicento e ai primi del Settecento.
21. ^ Campanella, ivi: «quod sentirem cum Democrito, quando ego iam contra Democritum libros edideram».
22. ^ Ibidem: «quod de ecclesiae republica et doctrina male sentirem».
23. ^ Ibidem: «quod sim haereticus».
24. ^ Campanella, lettera al papa del 12 aprile 1607: «Primo ex dicto unius judaizantis molestatus». Il giudaizzante dovrebbe essere un certo Ottavio Longo da Barletta, anch'egli arrestato a Padova e processato a Roma.
25. ^ Ibidem: «secundo ob rythmum impium Aretini non meum».
26. ^ «Lecta depositione Scipionis Prestinacis de Stylo, Squillacensis Diocesis, facta in Curia archiepiscopali Neapolitana, Illustrissimi et Reverendissimi Domini Cardinales generales Inquisitionis praefatae mandaverunt dictum fratrem Thomam reduci ad carceres dictae Sanctae Inquisitionis», in L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, p. 88
27. ^ C. Dentice di Accadia, *Tommaso Campanella*, 1921, pp. 43-44
28. ^ Amabile 1882 II, p. 217.
29. ^ Ernan McMullin (a cura di), *The Church and Galileo (Setting the Stage: Galileo in Tuscany, the Veneto and Rome, saggio di M. Shank)*, University of Notre Dame Press, 2005, p. 75.
30. ^ James Hannam, *God's Philosophers*, Icon Books Ltd., 2009, p. 321, ISBN 978-184831-150-3.
31. ^ (**EN**) M.P.C. 23352 del 25 aprile 1994 (https://www.minorplanetcenter.net/iau/ECS/MPCArchive/1994/MPC_19940425.pdf)

Bibliografia

Opere

- (**LA**) *Apologia pro Galileo*, Frankfurt am Main, Gottfried Tampach, 1622.
- Tommaso Campanella, *Metaphysica*, vol. 1, Paris, 1638.
- Tommaso Campanella, *Metaphysica*, vol. 2, Paris, 1638.
- Tommaso Campanella, *Metaphysica*, vol. 3, Paris, 1638.
- Tommaso Campanella, *Poesie*, Bari, Laterza, 1915.
- (**LA**) Tommaso Campanella, *Medicinalium libri*, Lugduni, ex officina Ioannis Pillehotte : sumptibus Ioannis Caffin, & Francisci Plaignard, 1635.
- *Delle virtù e dei vizi in particolare*, testo critico e traduzione a cura di Romano Amerio, Ed. Centro internazionale di studi umanistici, Roma, 1978

Studi

- Luigi Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli, Antonio Morano, 1882. (ristampa anastatica, Franco Pancallo Editore, Locri 2009).

  Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, I.
  Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, II.
  Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, III.

- ID., *L'andata di Fra Tommaso Campanella a Roma dopo la lunga prigionia di Napoli*, Memoria letta all'Accademia Reale di Scienze Morali e Politiche, Tipografia della Regia Università, Napoli 1886 (ristampa anastatica, Franco Pancallo Editore, Locri 2009).
- ID., *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, Napoli, Antonio Morano, 1887.

  Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi, I.
  Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi, II.

- Giuliano F. Commito, *IUXTA PROPRIA PRINCIPIA - Libertà e giustizia nell'assolutismo moderno. Tra realismo e utopia*, Aracne, Roma, 2009, ISBN 978-88-548-2831-5.
- Luigi Cunsolo, *Tommaso Campanella nella storia e nel pensiero moderno: la sua congiura giudicata dagli storici Pietro Giannone e Carlo Botta*, Officina F.lli Passerini e C., Prato 1906.
- Rodolfo De Mattei, *La politica di Campanella*, ARE, Roma 1928.
- ID., *Studi campanelliani*, Sansoni, Firenze 1934.
- Francisco Elías de Tejada, *Napoli spagnola*, vol. IV, cap. II, *Tommaso Campanella astrologo e filosofo*, Controcorrente, Napoli 2012.
- Luigi Firpo, *Ricerche campanelliane*, Sansoni, Firenze 1947.
- ID., *I processi di Tommaso Campanella*, Salerno, Roma 1998.
- Antonio Corsano, *Tommaso Campanella*, Laterza, Bari 1961.
- Mario Squillace, *Vita eroica di Tommaso Campanella,* Roma, 1967.
- Pietro Pizzarelli, *Tommaso Campanella (1568-1639)*, Nuove Edizioni Barbaro, Delianuova 1981.
- Donato Sperduto, *L'imitazione dell'eterno. Implicazioni etiche della concezione del tempo immagine dell'eternità da Platone a Campanella*, Schena, Fasano 1998.
- Nicola Badaloni, Germana Ernst, *Tommaso Campanella*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1999.
- Silvia Zoppi Garampi, *Tommaso Campanella. Il progetto del sapere universale*, Vivarium, Napoli 1999.
- Germana Ernst, *Tommaso Campanella*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- ID., *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Istituti Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 2002.
- Antimo Cesaro, *La politica come scienza. Questioni di filosofia giuridica nel pensiero di Tommaso Campanella*, Franco Angeli, Milano 2003.
- Vincenzo Rizzuto, *L'avventura di Tommaso campanella tra vecchio e nuovo mondo*, Brenner, Cosenza 2004.
- Arnaldo Di Benedetto, *Notizie campanelliane: sul luogo di stampa della «Scelta d'alcune Poesie filosofiche»*, in *Poesia e comportamento. Da Lorenzo il Magnifico a Campanella*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005 (II edizione), pp. 185–89.
- Germana Ernst e Caterina Fiorani (a cura di), *Laboratorio Campanella: biografia, contesti, iniziative in corso*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007.
- Ylenia Fiorenza, *Quel folle d'un saggio, Tommaso Campanella, l'impeto di un filosofo poeta*, Napoli, Città del Sole, 2009.
- Paola Gatti, *Il gran libro del mondo nella filosofia di Tommaso Campanella*, Roma, Gregoriana & Biblical Press, 2010.
- Sharo Gambino, *Vita di Tommaso Campanella*, Reggio Calabria, Città del Sole Edizioni, 2008, ISBN 978-88-7351-241-7.
- Saverio Ricci, *Campanella (Apocalisse e governo universale)*, Roma, Salerno Editrice, 2018.

- Luca Addante, *Tommaso Campanella. Il filosofo immaginato, interpretato, falsato*, Roma-Bari, Laterza, 2018.
- Giovanni Brancaccio, *Calabria ribelle. Tommaso Campanella e la rivolta politica del 1599,* Milano, FrancoAngeli, 2019.

Voci correlate

- Metafisica (Tommaso Campanella)

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Tommaso Campanella**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Tommaso Campanella**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Tommaso Campanella (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Tommaso_Campanella?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Campanèlla, Tommaso*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Cecilia Motzo Dentice di Accadia, *CAMPANELLA, Tommaso*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *Campanella, Tommaso*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Campanella, Tommaso*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Tommaso Campanella*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Tommaso Campanella*, su *The Encyclopedia of Science Fiction*.
- Luigi Firpo, *CAMPANELLA, Tommaso*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 17, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1974.
- *Tommaso Campanella*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Tommaso Campanella*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Tommaso Campanella*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Tommaso Campanella*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Tommaso Campanella*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Tommaso Campanella*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Tommaso Campanella*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Bibliografia di Tommaso Campanella*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- *Bibliografia italiana di Tommaso Campanella*, su *Catalogo Vegetti della letteratura fantastica*, Fantascienza.com.
- (EN) *Tommaso Campanella*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Tommaso Campanella*, in *Archivio storico Ricordi*, Ricordi & C..
- *Archivio Tommaso Campanella*, su *iliesi.cnr.it*.
- *Le opere di Campanella*, su *bivio.filosofia.sns.it*. URL consultato il 16 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 17 novembre 2017).

- *Historiographiae liber unus iuxta propria principia*, su *imagohistoriae.filosofia.sns.it*. URL consultato il 16 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 12 febbraio 2015). testo tratto da *Tutte le opere di Tommaso Campanella*, Milano, 1954.
- (EN) Germana Ernst e Jean-Paul De Lucca, *Tommaso Campanella*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 7387920 (https://viaf.org/viaf/7387920) · ISNI (EN) 0000 0001 2098 8843 (http://isni.org/isni/0000000120988843) · SBN CFIV003037 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV003037?core=autoriall) · BAV 495/20821 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_20821) · CERL cnp01232338 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01232338) · LCCN (EN) n79059383 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79059383) · GND (DE) 11863819X (https://d-nb.info/gnd/11863819X) · BNE (ES) XX1165951 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1165951) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1165951) · BNF (FR) cb11894959n (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11894959n) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11894959n) · J9U (EN, HE) 987007259311205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007259311205171) · NSK (HR) 000052108 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000052108) · NDL (EN, JA) 00435159 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00435159) · CONOR.SI (SL) 58970467 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/58970467) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79059383 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79059383)

Portale Biografie	**Portale Cattolicesimo**
Portale Filosofia	**Portale Letteratura**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Tommaso_Campanella&oldid=137918998"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 17 feb 2024 alle 15:48.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

La rivoluzione scientifica

WIKIPEDIA

Rivoluzione scientifica

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando il concetto di cambiamento nelle assunzioni basilari all'interno di una teoria scientifica dominante, proposto da Thomas Kuhn, vedi **Cambiamento di paradigma**.*

La **rivoluzione scientifica** fu una fase di straordinario sviluppo della scienza che si sviluppò a partire dal 1543, data di pubblicazione dell'opera di Niccolò Copernico, *Le rivoluzioni degli astri celesti* (rivoluzione copernicana), al 1687, data di pubblicazione dell'opera di Isaac Newton Philosophiae Naturalis Principia Mathematica (*I principi matematici della filosofia naturale*), comprendendo la nascita del metodo scientifico da parte di Galileo Galilei.

Galileo Galilei che mostra l'uso del cannocchiale al Doge di Venezia, affresco di Giuseppe Bertini

Indice

Introduzione
- La fisica premoderna

Le idee rivoluzionarie
- Astronomia
  - Eliocentrismo
  - Gravitazione
- Biologia e Medicina
- Chimica
- Fisica
  - Ottica
  - Elettricità

Il metodo scientifico

I nuovi dispositivi meccanici
- Dispositivi di calcolo
- Macchine industriali
- Telescopi
- Altri dispositivi

Rivoluzione scientifica e filosofia

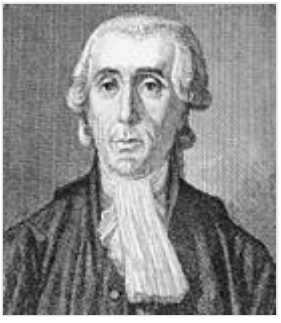
Le forze avverse
- Ostilità tra il copernicanesimo e la Chiesa

L'ambiente britannico
Galleria d'immagini
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Introduzione

Gli storici descrivono il sorgere della scienza moderna durante il primo periodo moderno, indicandolo come *Rivoluzione scientifica*, quando gli sviluppi in matematica, fisica, astronomia, biologia (includendo l'anatomia umana) e chimica trasformarono la visione della società riguardo alla natura.[1][2][3] La Rivoluzione scientifica prese piede in Europa verso la fine del Rinascimento e continuò lungo il tardo XVIII secolo, influenzando il movimento sociale e intellettuale conosciuto come Illuminismo. Il periodo che va dal 1543, anno della pubblicazione de *Le rivoluzioni degli astri celesti* di Niccolò Copernico, al 1687, anno di pubblicazione de *I principi matematici della filosofia naturale* di Isaac Newton, viene generalmente indicato come periodo della "Rivoluzione scientifica".[4]

La Rivoluzione scientifica è un portentoso movimento di idee che, a partire dall'opera di Copernico e Keplero, acquista nel Seicento i suoi caratteri qualificanti nell'opera di Galileo, trova i suoi filosofi – per aspetti differenti – in Bacone e Cartesio, ed esprime la sua più matura configurazione nell'immagine newtoniana dell'universo orologio. Negli anni che corrono tra Copernico e Newton muta l'immagine dell'universo, ma cambiano anche le idee sulla scienza, sul lavoro scientifico e sulle istituzioni scientifiche, sui rapporti tra scienza e società e tra sapere scientifico e fede religiosa (Baruch Spinoza).


Jean Sylvain Bailly

Il concetto di una rivoluzione scientifica come prendente luogo in un periodo esteso emerse nel XVIII secolo nell'opera di Jean Sylvain Bailly, che lo interpretò come un processo a due stadi, di spazzamento del vecchio e di istituzione del nuovo.[5] L'inizio della Rivoluzione scientifica, il *Rinascimento scientifico*, prestava attenzione sul recupero della conoscenza degli antichi; è generalmente considerato come termine di questo periodo l'anno 1632, con la pubblicazione del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* di Galileo.[6] Il completamento della Rivoluzione scientifica è attribuito alla "grande sintesi" dei *Principia* di Isaac Newton del 1687, il quale formulò le leggi del moto e la gravitazione universale, e completò la sintesi di una nuova cosmologia.[7] Dalla fine del XVIII secolo, la Rivoluzione scientifica diede luogo alla "Age of Reflection".

La formazione di un nuovo tipo di sapere che necessitava del continuo controllo dell'esperienza, richiedeva un nuovo tipo di dotto che non era né il mago, né l'astrologo, né l'erudito medievale commentatore di testi antichi; il nuovo dotto è lo scienziato sperimentale moderno, il quale usa strumenti sempre più precisi, e che riesce a fondere la "teoria" con la "tecnica"; è il ricercatore che convalida teorie con esperimenti effettuati tramite operazioni strumentali con e su oggetti. È stato sostenuto che la scienza moderna sarebbe nata presso gli artigiani e poi sarebbe stata ripresa dagli scienziati. Alla domanda «chi ha creato la scienza?» la risposta più plausibile è quella di Alexandre Koyré: sono stati gli scienziati a creare la scienza ma questa si sviluppò

perché trovò una base tecnologica di macchine e strumenti.[4] Il nesso tra teorie e pratica, tra sapere e tecnica rende conto di un ulteriore fenomeno che accompagna la nascita e lo sviluppo della scienza moderna, e cioè della crescita della strumentazione. Nel corso della Rivoluzione scientifica gli strumenti entrano con funzione conoscitiva dentro alla scienza: la rivoluzione scientifica sancisce la legalità degli strumenti scientifici.

Il rapporto tra scienza e tecnologia è un fenomeno che si è creato negli ultimi secoli; fino a tutto il Cinquecento la scienza e la tecnologia erano campi totalmente separati.[8] Quando Bacone, all'inizio del Seicento, li mise in connessione fra loro, fu un'idea rivoluzionaria. Questo rapporto si strinse durante il Seicento e il Settecento, e fu solo durante l'Ottocento che il legame diventò inscindibile - a differenza dell'epoca premoderna, durante la quale la maggior parte dei governanti non finanziavano la ricerca sulla natura dell'universo allo scopo di sviluppare nuove tecnologie. Come detto, in epoca premoderna, lo sviluppo di nuove tecnologie, casualmente, era condotto da qualche artigiano[8], che poteva non avere istruzione e che procedeva per tentativi (non sistematicamente). Un esempio, dice Harari, è la tecnologia militare: solo nel XV secolo – circa seicento anni dopo l'invenzione della polvere da sparo in Cina – i cannoni diventarono un fattore decisivo sui campi di battaglia dell'Afro-Asia.[8] Ci volle tutto questo tempo perché la polvere da sparo comparve in un tempo in cui né i re, né i sapienti, né i mercanti ritenevano che una nuova tecnologia militare potesse salvarli o arricchirli. La situazione cominciò a cambiare nel XV e nel XVI secolo, ma passarono altri duecento anni prima che i governanti manifestassero interesse nel finanziare la ricerca e lo sviluppo di nuovi armamenti. Scienza, industria e tecnologia militare cominciarono a intrecciarsi soltanto con l'avvento del sistema capitalistico e con la prima Rivoluzione industriale.[8]

La fisica premoderna

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Fisica aristotelica*** *e* ***Storia dell'astronomia****.*

La Rivoluzione scientifica è stata costruita sulla base dell'apprendimento della scienza degli antichi Greci nel Medioevo, per come era stata elaborata e sviluppata ulteriormente nella scienza romana-bizantina e dalla scienza islamica medievale.[9] La tradizione aristotelica era ancora un importante contesto di riferimento intellettuale nel XVII secolo, sebbene a quel tempo i filosofi naturali se ne allontanassero molto.[10] Le idee chiave risalenti all'Antichità classica cambiarono drasticamente negli anni, in molti casi furono screditate.[10] Le idee che furono fondamentalmente trasformate durante la Rivoluzione scientifica, sono:

Una rappresentazione del 1524 dell'Universo, influenzata pesantemente dalle idee di Aristotele

- La cosmologia aristotelica che piazzava la Terra al centro di una gerarchia di sfere cosmiche. Le regioni terrestri e celesti erano composte da differenti elementi che possedevano diversi tipi di *movimenti naturali*.
  - I movimenti dall'alto in basso e dal basso in alto sono propri dei quattro elementi che compongono le cose terrestri, o sublunari: acqua, aria, terra e fuoco, detti anche da Aristotele «corpi semplici». Per spiegare tali movimenti, Aristotele ricorre alla teoria dei luoghi naturali, secondo la quale ognuno dei quattro elementi elencati ha nell'universo un proprio «luogo naturale»: se, dunque, una parte di essi viene allontanata dal suo

luogo naturale (il che non può avvenire se non con un moto "violento", cioè contrario alla situazione naturale dell'elemento), essa tende a ritornarvi con un moto naturale.[11]
    - Il movimento circolare, invece, non ha contrari, sicché le sostanze che si muovono con questa specie di movimento sono di necessità immutabili, ingenerabili e incorruttibili. Aristotele ritiene che l'etere, l'elemento che compone i corpi celesti, sia l'unico a muoversi di movimento circolare. Questa opinione – secondo cui i corpi celesti sono formati da un elemento diverso rispetto agli elementi che compongono il resto dell'universo e perciò non sono soggetti alla vicenda di nascita, morte e mutamento che caratterizza le altre cose – durerà a lungo nella cultura occidentale e sarà abbandonata solo nel XV secolo, con Niccolò Cusano.[11]
- Il modello tolemaico del moto planetario: basato sul modello geometrico di Eudosso di Cnido, l'*Almagesto* di Tolomeo, dimostrava che i calcoli potevano computare l'esatta posizione del Sole, della Luna, delle stelle e dei pianeti, nel futuro e nel passato, e mostrava come questi modelli computazionali erano derivati da osservazioni astronomiche. In quanto tali, essi costituirono il modello per gli sviluppi astronomici successivi. La base fisica per i modelli tolemaici chiamava in causa dei gusci sferici, sebbene i modelli più complessi erano inconsistenti con questa spiegazione fisica.[12]

All'inizio del Seicento, la visione medievale del mondo era crollata[13] e il complesso modello matematico dell'universo geocentrico tolemaico venne sostituito da un modello matematico più semplice e più coerente di un universo eliocentrico. Era stato dimostrato che la fisica aristotelica era, per molti aspetti, sbagliata o inadeguata ed era stata scossa la sua concezione di un elaborato universo gerarchico, ma non vi era ancora nessuna nuova, organica cosmologia che sostituisse ciò che era andato perduto.[13]

Ai contemporanei non era del tutto chiara neppure la direzione del futuro progresso scientifico, come dimostrano le dispute persino tra i pensatori più "progressisti" sulla forma delle orbite planetarie. Per il grande pubblico tutto questo era molto sconcertante e le complesse controversie sulla magia, il misticismo e la teologia, che formavano parte integrante del dibattito filosofico e scientifico del tempo, e che senza le quali, probabilmente, non si sarebbe verificato alcun progresso scientifico, rimanevano incomprensibili all'uomo comune, come lo erano le nozioni di matematica superiore implicite in queste discussioni.[13]

Le idee rivoluzionarie

Astronomia

Eliocentrismo

Fin dall'Antichità tutti gli scienziati avevano pensato che la Terra fosse immobile al centro dell'universo e che intorno le girassero il Sole, i pianeti e tutte le altre stelle. Questa teoria, la *teoria geocentrica*, era ormai antica di tredici secoli.[14] Era stata autorevolmente enunciata dall'astronomo greco Tolomeo e fino ad allora tutti l'avevano ritenuta vera. Ma all'inizio del XVI secolo, quando tutti gli studi scientifici ebbero una sbalorditiva rinascita, Niccolò Copernico affermò che la teoria di Tolomeo era sbagliata.

Copernico espose la propria *teoria eliocentrica*, in particolare, nell'opera *Le rivoluzioni degli astri celesti*, pubblicata nell'anno della sua morte[14]. Lo stesso Copernico sintetizzò il proprio sistema in alcuni assunti fondamentali:[15]

1. Il centro dell'universo non coincide con il centro della Terra, ma con il centro del Sole. La Terra e gli altri pianeti si muovono lungo orbite circolari che hanno il Sole al centro: da

questo movimento dipende anche l'alternarsi delle stagioni.
2. Il movimento diurno del Sole nel cielo è solo apparente e dipende dalla rotazione che la Terra compie in 24 ore intorno al proprio asse.
3. La distanza fra la Terra e il Sole è infinitamente piccola se paragonata alla distanza esistente fra la Terra e le stelle.

La teoria di Copernico era rivoluzionaria poiché, oltre a contraddire le Sacre Scritture, metteva in crisi la tradizionale concezione aristotelico-tolemaica.[15] Copernico tolse la Terra – e con la Terra, anche l'uomo – dal centro dell'universo. La Terra non è più il centro dell'universo, ma è un corpo celeste come gli altri; essa non è più, appunto, quel centro dell'universo creato da Dio in funzione di un uomo concepito come il punto più alto della creazione al quale sarebbe funzionalizzato l'intero universo.[4]

Il danese Tycho Brahe propose un modello compromissorio, in cui la Terra rimaneva al centro dell'universo; ma solamente al centro delle orbite del Sole, della Luna e delle stelle fisse; mentre il Sole era al centro delle orbite dei cinque pianeti conosciuti al tempo: (Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno). Il *sistema tychonico* non convinse né Keplero né Galilei.[4] Le scoperte di Keplero confermarono e perfezionarono la teoria copernicana. Keplero fu un astronomo che, utilizzando le accurate osservazioni di Tycho Brahe, propose l'idea che i pianeti ruotassero attorno al Sole, non in orbite circolari, ma in orbite ellittiche (vedi *Leggi di Keplero*). Questo gli permise di creare un modello del sistema solare che costituiva un miglioramento del sistema originario di Copernico (sistematizzò matematicamente il sistema copernicano[4]) e l'idea delle orbite ellittiche spezzava definitivamente il dogma antico e ormai venerabile della naturalità e perfezione del moto circolare[4]. I contributi principali di Galileo all'accettazione del sistema eliocentrico erano le sue *meccaniche*, ovvero le osservazioni che egli fece con il suo telescopio. Impiegando una primitiva teoria dell'inerzia, Galileo poteva spiegare perché le rocce che cadono da una torre seguono un percorso dritto anche se la terra ruota. Le sue osservazioni delle lune di Giove, delle fasi di Venere, delle macchie solari e dei monti lunari, aiutarono a screditare la filosofia aristotelica e la teoria tolemaica del sistema solare geocentrico. Per mezzo della combinazione di queste scoperte, il sistema eliocentrico guadagnò sostegno e, alla fine del XVII secolo, venne generalmente accettato dagli astronomi.

L'impegno raggiunse il culmine nel lavoro di Isaac Newton. I *Principia* di Newton formulavano le leggi del moto e la gravitazione universale, tesi che dominarono la visione scientifica dell'universo fisico per i successivi tre secoli. Con la sua legge di gravitazione, Isaac Newton riuscì a fondere le scoperte di Copernico, di Keplero, di Galileo, dimostrando per la prima volta con rigore matematico che le leggi a cui era soggetto il moto delle cose terrestri, erano le stesse a cui era soggetto il mondo delle cose celesti, superando il dogma della differenza ontologica fra questi due mondi.[16]

Gravitazione

Nei suoi anni giovanili Newton non concepì la teoria della gravitazione universale (anche se nei suoi ricordi senili affermò il contrario), ma pervenne comunque a risultati molto interessanti relativi al moto circolare uniforme e alla forza di gravità.[16]

Oltre a dimostrare il modello eliocentrico, Newton sviluppò inoltre la teoria della gravitazione. Nel 1679, egli cominciò a considerare la gravitazione e il suo effetto sulle orbite dei pianeti con riferimento alle leggi di Keplero del movimento planetario. Seguì uno stimolo dovuto a un breve scambio di lettere negli anni 1679-1680 con Robert Hooke, nominato per gestire la corrispondenza della Royal Society, e che ne aprì una destinata a suscitare contributi di Newton verso le transazioni della Royal Society.[17]

L'interesse di Newton a risvegliare questioni astronomiche ricevette ulteriori stimoli dalla comparsa di una cometa nell'inverno del 1680-1681, sulla quale corrispose con John Flamsteed.[18] Dopo gli scambi con Hooke, Newton elaborò una dimostrazione del fatto che la forma ellittica delle orbite planetarie sarebbe dovuta a una forza centripeta inversamente proporzionale al quadrato del vettore del raggio. Newton comunicò i suoi risultati a Edmond Halley e alla Royal Society nel *Sul moto dei corpi in orbita*, nel 1684.[19] Questo trattato conteneva il nucleo che Newton sviluppò e espanse per dare forma ai *Principia*.[20]

La legge di gravità dice, in breve, che la forza di gravitazione con cui due corpi si attraggono è direttamente proporzionale al prodotto delle loro masse e inversamente proporzionale al quadrato della loro distanza. In simboli, questa legge è espressa dalla nota formula:[4]

$$F = G\,\frac{m_1 m_2}{r^2}$$

dove F è la forza di attrazione, m_1 e m_2 sono le due masse, r è la distanza che separa le due masse, e G è una costante che vale in tutti i casi: nella reciproca attrazione tra la Terra e Luna, tra la Terra e la mela, ecc...

Sulla base della legge di gravitazione, «Newton è giunto a spiegare i moti dei pianeti, dei satelliti, delle comete fin nei particolari più minuti, nonché il flusso e il riflusso, il movimento di precessione della Terra: lavoro di deduzione di una grandezza unica».[21] Dalla sua opera «risultava un quadro unitario del mondo e una effettiva, salda riunione della fisica terrestre e della fisica celeste. Cadeva in modo definitivo il dogma di una differenza essenziale fra i cieli e la Terra, fra la meccanica e l'astronomia e veniva anche spezzato quel "mito della circolarità" che aveva condizionato per più di un millennio lo sviluppo della fisica e che aveva pesato anche sul discorso di Galilei: i corpi celesti si muovono secondo orbite ellittiche, perché su di essi agisce una forza che li allontana continuamente dalla linea retta secondo la quale, per inerzia, essi continuerebbero il loro movimento» (P. Rossi).[4]

I *Principia* furono pubblicati nel 5 luglio 1687 con l'incoraggiamento e l'aiuto economico di Edmond Halley.[22] In quest'opera, Newton enunciava le tre leggi universali del moto che contribuirono a molti sviluppi durante la Rivoluzione industriale che presto seguì, e che non furono criticate per più di duecento anni. Molti di questi avanzamenti continuano ad essere le basi delle tecnologie non relativistiche nel mondo moderno. Egli utilizzò la parola latina "gravitas" (peso) per l'effetto che sarebbe divenuto noto come *gravità* e definì la legge di gravitazione universale sopracitata.

Il postulato di Newton di una forza invisibile capace di agire lungo ampie distanze, lo portarono ad essere criticato per aver introdotto "agenti occulti" nella scienza.[23] In seguito, nella seconda edizione dei *Principia* (1713), Newton rigettò fermamente tali critiche in un General Scholium conclusivo, scrivendo che era sufficiente che i fenomeni implicassero un'attrazione gravitazionale, come di fatto facevano; ma non si è giunti a indicarne la causa, ed era sia inutile che improprio definire le ipotesi di cose che non erano implicate dai fenomeni (qui Newton usò quella che divenne la sua famosa espressione «hypotheses non fingo»).[24][25]

Biologia e Medicina

Gli scritti del medico greco antico Galeno dominarono il pensiero medico europeo per oltre un millennio, fino quasi al Rinascimento. Bisogna aspettare lo studioso Vesalio (1514-1564), che, mentre studiava e lavorava come medico chirurgo in Italia, dimostrò che vi erano degli errori nelle idee di Galeno. Vesalio

dissezionò cadaveri umani, mentre Galeno dissezionava i cadaveri animali. Pubblicato nel 1543, il suo *De corporis humani fabrica*[26], fu un'opera rivoluzionaria di anatomia umana. Essa sottolineava la priorità della dissezione e ciò che venne a farsi chiamare la visione "anatomica" del corpo, vedendo il funzionamento interno umano come una struttura essenzialmente corporea piena di organi disposti nello spazio tridimensionale. Questo era in netto contrasto con molti modelli anatomici usati in precedenza, che avevano forti elementi galenici-aristotelici, nonché elementi di astrologia.

Le ricerche anatomiche mutarono di segno allorché William Harvey pubblicò nel 1628 il suo *De motu cordis*, dove è esposta la teoria della circolazione del sangue. Si trattò di una scoperta rivoluzionaria, almeno per tre ragioni:[4]

1. In primo luogo, essa significò un ulteriore colpo – e un colpo decisivo – alla tradizione galenica.
2. In secondo luogo, venne posto un cardine della fisiologia sperimentale.
3. In terzo luogo, la teoria della circolazione del sangue - accolta da Cartesio e da Hobbes - divenne una delle basi più solide del paradigma meccanicistico in biologia.

Il cuore viene visto come una pompa, le vene e le arterie come tubi, il sangue come un liquido in moto sotto pressione, e le valvole delle vene svolgono la stessa funzione delle valvole meccaniche.[4]

Anthony van Leeuwenhoek, che fu il padre della microscopia (costruì microscopi fino a duecento ingrandimenti), vide proprio la circolazione del sangue nei capillari della coda di un girino e della zampa di una rana.[4]

Chimica

La chimica, e la sua antecedente alchimia, divennero un aspetto sempre più importante del pensiero scientifico nel corso del XVI e XVII secolo. L'importanza della chimica ci viene indicata dalla gamma di importanti studiosi che parteciparono attivamente nella ricerca. Fra questi, l'astronomo Tycho Brahe[27], il medico e alchimista Paracelso, Robert Boyle, Thomas Browne e Isaac Newton. A differenze della filosofia meccanica, la filosofia della chimica ha sottolineato i poteri attivi della materia, che gli alchimisti spesso esprimevano in termini di principi vitali o attivi – di spiriti che operano nella natura.[28]

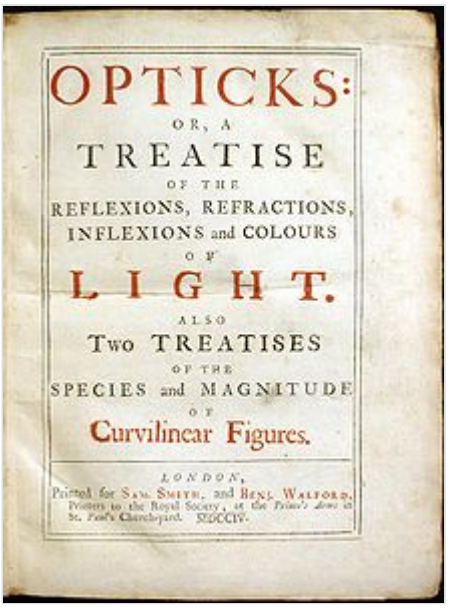
I tentativi pratici per migliorare la raffinazione dei minerali e la loro estrazione per fondere i metalli, fu un'importante fonte di informazioni per i primi chimici nel XVI secolo. Fra questi vi era Georg Agricola, che pubblicò nel 1556 il suo grande lavoro *De re metallica*.[29] La sua opera descrive i processi altamente sviluppati e complessi dell'attività estrattiva di minerali metallici grezzi e della metallurgia dell'epoca. Il suo approccio rimosse il misticismo associato con la materia, creando la base pratica sulla quale altri avrebbero costruito.[30]

Il chimico inglese Robert Boyle è considerato colui che ha separato ulteriormente la chimica dall'alchimia.[31] Sebbene la sua ricerca chiaramente trovi le proprie radici nella tradizione alchemica, Boyle è largamente considerato oggi come il primo chimico moderno, pertanto uno dei padri della chimica moderna, e uno dei pionieri del moderno metodo scientifico sperimentale. Con una serie di esperimenti, nel 1662 Boyle osservò che, in condizioni di temperatura costante, comprimendo una certa quantità di aria alla metà del suo volume, la pressione raddoppiava; riducendo a un terzo il volume, la pressione triplicava, e

così via.[32] Questa osservazione portò alla formulazione della *legge di Boyle*, valida per tutti i gas a comportamento ideale: «La pressione di una determinata quantità di gas, a temperatura costante, è inversamente proporzionale al volume».[32]

Fisica

Ottica



L'*Opticks* di Isaac Newton

Un lavoro importante fu fatto nel campo dell'ottica. Giovanni Keplero pubblicò l'*Astronomiae Pars Optica* nel 1604. In essa, egli descriveva la legge dell'inverso del quadrato che governa l'intensità della luce, la riflessione da specchi piatti e curvi, e i principi della stenoscopia, come per esempio le implicazioni astronomiche dell'ottica (parallasse e le apparenti dimensioni dei corpi celesti). L'*Astronomiae Pars Optica* è generalmente riconosciuta come l'opera fondamentale dell'ottica moderna (sebbene la legge della rifrazione sia assente).[33]

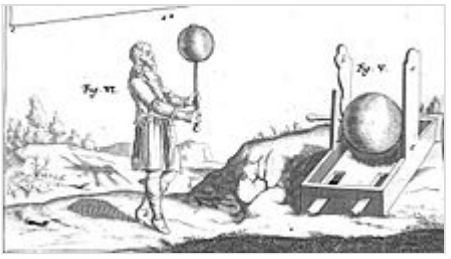
Willebrond Snellius trovò la legge matematica della rifrazione, oggi conosciuta come *legge di Snell*, nel 1621. Anche Cartesio deve essere considerato come uno degli scopritori della legge di rifrazione. Egli infatti aveva suggerito l'uso di lenti piano-iperboliche per focalizzare la luce di un fascio collimato tre anni prima di visitare Leiden nel 1630; comunque attribuì a se stesso la scoperta e pubblicò la legge del rapporto dei seni nel suo libro *Dioptrique* nel 1637.[34][35]

Christiaan Huygens scrisse diverse opere riguardanti il campo dell'ottica. Fra queste: l'*Opera reliqua* (anche conosciuta come *Christiani Hugenii Zuilichemii, dum viveret Zelhemii toparchae, opuscula posthuma*) e il *Traité de la lumière.*

Isaac Newton indagò la rifrazione della luce, dimostrando che un prisma può decomporre la luce bianca in uno spettro di colori, e che una lente a un secondo prisma può ricomporre lo spettro multicolore in luce bianca. Egli mostrò inoltre che la luce colorata non cambia le sue proprietà filtrandone il fascio e facendola brillare su vari oggetti. Newton notò che, indipendentemente dal fatto che fosse stata riflessa, dispersa o trasmessa, essa restava dello stesso colore. Così, egli osservò che il colore è il risultato dell'interazione degli oggetti con la luce "già colorata" piuttosto che il prodotto degli oggetti stessi. Questa è conosciuta come la *teoria del colore di Newton*. Da questo lavoro egli concluse che qualsiasi telescopio rifrattore soffrirebbe della dispersione della luce nei colori. L'interesse della Royal Society lo incoraggiava a pubblicare i suoi appunti *On Colour* (in seguito sviluppati nell'*Opticks*). Newton sosteneva che la luce fosse composta da particelle o corpuscoli e che venivano rifratti a causa dell'accelerazione attraverso il mezzo più denso, ma doveva associarli a onde per spiegare la diffrazione della luce.

Nella sua opera *Hypothesis of Light* del 1675, Newton postulò l'esistenza dell'etere per la trasmissione di forze fra particelle. Nel 1704, Newton pubblicò l'*Opticks*, nella quale esponeva la sua teoria corpuscolare della luce. Egli considerava la luce come un composto di corpi estremamente sottili, tanto che la materia ordinaria era fatta da corpuscoli più grossi e speculò una sorta di trasmutazione alchemica.[36]

Elettricità



Esperimenti di elettrostatica di Otto von Guericke, pubblicati nel 1672

Il Dr. William Gilbert, nel *De magnete*, inventò la parola latina "electricus" da *ἤλεκτρον* (*elektron*), la parola greca che indicava l'ambra.[37] Gilbert intraprese una serie di accurati esperimenti elettrici, nel corso dei quali scoprì che molte sostanze diverse dall'ambra, come la cera, il vetro, ecc..., erano in grado di manifestare proprietà elettriche.[38] Gilbert inoltre scoprì che un corpo riscaldato perdeva la propria elettricità e che l'umidità preveniva l'elettrificazione di qualunque corpo, a causa del fatto ben noto che l'umidità comprometteva l'isolamento dei corpi. Notò anche che le sostanze elettrizzanti attraevano tutte le altre sostanze indiscriminatamente, mente un magnete attirava solo il ferro. Le molte scoperte di questo aspetto della natura fecero guadagnare a Gilbert il titolo di fondatore della scienza elettrica.[39] Esplorando le forze che agiscono su un ago metallico leggero, equilibrato in un punto, egli estese l'elenco dei corpi elettrici, e trovò anche che molte sostanze, fra cui metalli e magneti naturali, non mostravano alcuna forza attrattiva quando venivano strofinati. Notò che un ambiente asciutto con il vento del nord o dell'est era la condizione ambientale più favorevole per manifestare i fenomeni elettrici, un'osservazione che poteva essere sbagliata, fino a che la differenza tra conduttore e isolante non sarebbe stata compresa.[40]

Robert Boyle lavorò anche lui con dedizione alla nuova scienza dell'elettricità, e aggiunge svariate sostanze all'elenco di Gilbert. Egli ha lasciato un resoconto dettagliato delle sue ricerca sotto il titolo di *Esperimenti sull'Origine dell'Elettricità*.[40] Boyle, nel 1675, dichiarò che l'attrazione elettrica e la repulsione possono agire nel vuoto. Una delle sue importanti scoperte era che i corpi elettrizzati nel vuoto avrebbero attirato sostanze luminose, il che indicava che l'effetto elettrico non dipendeva dall'aria in quanto mezzo. Egli aggiunse la resina all'elenco allora noto.[41][42][43]

La ricerca continuò nel 1660 con Otto von Guericke, che inventò un primitivo generatore elettrostatico. Dalla fine del XVII secolo, i ricercatori svilupparono mezzi pratici per generare elettricità tramite attrito con un generatore elettrostatico, ma lo sviluppo di macchine elettrostatiche iniziò nel XVIII secolo, quando essere divennero gli strumenti fondamentali negli studi della nuova scienza dell'elettricità. Il primo uso della parola elettricità è attribuito a Sir Thomas Browne nel suo lavoro del 1646, *Pseudodoxia Epidemica*. Nel 1729 Stephen Gray dimostrò che l'elettricità poteva essere "trasmessa" attraverso filamenti metallici.[44]

Il metodo scientifico

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Metodo scientifico****.*

I nuovi dispositivi meccanici

Dispositivi di calcolo

John Napier fu colui che introdusse i logaritmi, che divennero un potente strumento matematico. Con l'aiuto del prominente matematico Henry Briggs, la loro tavola logaritmica incarnava un avanzamento computazionale che rese i calcoli a mano molto più veloci.[45] I *bastoncini di Nepero* utilizzavano un set di righe numerate come strumento di moltiplicazione, che sfruttavano la moltiplicazione araba. Si era aperta la strada verso successivi progressi scientifici, in particolare in astronomia e dinamica.

Nel 1623, all'Università di Oxford, Edmund Gunter costruì il primo dispositivo analogico per aiutare la computazione. La "*Scala di Gunter*" era un'ampia scala piana, incisa con diverse scalette, o linee. Le linee naturali, come per esempio la linea delle corde, la linea dei seni e delle tangenti, erano messe su un lato della scala e le corrispondenti linee artificiali o logaritmiche sull'altro lato. Questo aiuto al calcolo era un predecessore del regolo calcolatore. Fu William Oughtred, che per primo utilizzò due di queste scale scorrendole vicine per eseguire direttamente moltiplicazioni e divisioni, e così viene accreditato come l'inventore del *regolo calcolatore* nel 1622.[46].

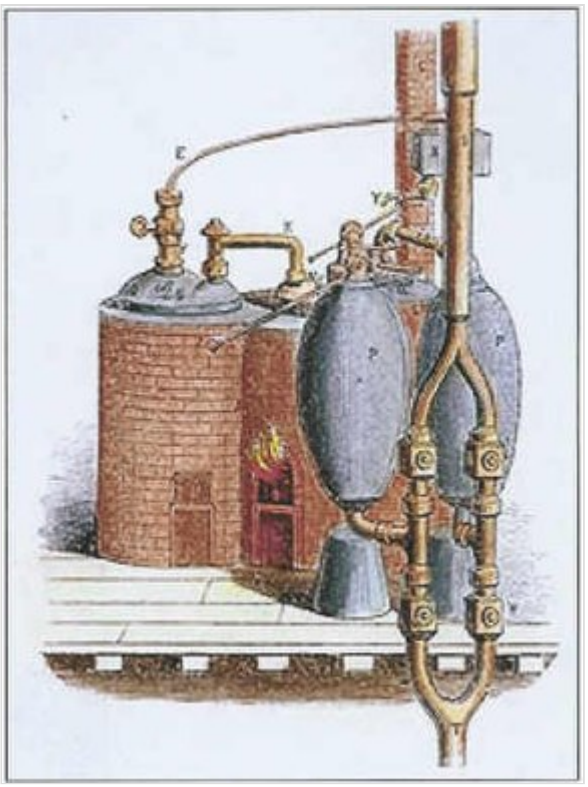
Nel Seicento, Blaise Pascal, filosofo e scienziato, progettò una macchina da tavolo, basata su speciali ingranaggi, capace di effettuare somme e sottrazioni: da lui, prese il nome di *Pascalina*.[47] Pascal non fu il solo filosofo ad occuparsi di matematica e a cercare una soluzione per il problema del calcolo: anche Leibniz ideò un sistema per il computo automatico. Nei secoli seguenti, innumerevoli varianti vennero progettate.[47] Si trattava di macchine da appoggiare su un piano, in cui venivano impostati, su quadranti particolari o tramite cursori, i valori su cui operare (gli addendi per un'addizione e così via), si sceglieva l'operazione da svolgere e si agiva su una manovella per far ruotare gli ingranaggi, che a loro volta fornivano in apposite finestrelle i risultati. La maggior parte di questi dispositivi effettuava addizioni e sottrazioni; alcune anche moltiplicazioni e divisioni.

Un set di bastoncini di Nepero in avorio, un primitivo dispositivo di calcolo inventato da John Napier

Macchine industriali

Denis Papin è molto conosciuto per la sua invenzione pionieristica del digestore a vapore, il precursore del motore a vapore.[48] Il primo motore a vapore funzionante venne brevettato nel 1698 dall'inventore Thomas Savery, come «una nuova invenzione per l'innalzamento dell'acqua e la provocazione di moto per ogni sorta di lavoro impegnativo dovuto all'impellente forza del fuoco, che sarà di grande utilità e vantaggio per prosciugare le miniere, servire le città di acqua, e per il lavoro di ogni sorta di mulino che si trovi dove non ci sia il beneficio dell'acqua o di venti costanti»[49]. L'invenzione fu mostrata alla Royal Society il 14 giugno 1699 e la macchina fu descritta da Savery nel proprio libro *The Miner's Friend*, o, *An Engine to Raise*

Water by Fire (1702)[50], nel quale egli affermava di poter pompare l'acqua dalle miniere. Thomas Newcomen perfezionò il motore a vapore pratico per pompare l'acqua, il *motore a vapore Newcomen*. Di conseguenza, egli può essere considerato un antenato della Rivoluzione industriale.[51]



Il motore di Savery fu il primo motore a vapore di successo

Abraham Darby I fu il primo, e più famoso, di tre generazioni della famiglia Darby che giocò un importante ruolo nella Rivoluzione industriale. Egli sviluppò un metodo per produrre ferro di alto livello in un altoforno rifornito da coke piuttosto che da charcoal. Questo fu un grande passo in avanti nella produzione del ferro in quanto materiale grezzo durante la Rivoluzione industriale.

Telescopi

I telescopi rifrattori apparirono per la prima volta in Olanda nel 1608, apparentemente il prodotto dei creatori degli occhiali, che sperimentavano con le lenti (l'inventore è sconosciuto ma Hans Lippershey chiese per primo il brevetto, seguito da Jacob Metius di Alkmaar).[52] Galileo fu uno dei primi scienziati a utilizzare questo nuovo strumento per le proprie osservazioni astronomiche nel 1609.[53]

Il telescopio riflettore fu descritto da James Gregory nel suo libro *Optica Promota* (1663). Egli sostenne che uno specchio con la forma simile alla parte di una sezione conica, avrebbe corretto l'aberrazione sferica che difettava l'accuratezza dei telescopi rifrattori. Il suo progetto, il *telescopio gregoriano*, tuttavia, rimase solo su carta.

Nel 1666, Isaac Newton sostenne che i difetti dei telescopi rifrattori erano fondamentalmente dovuti alla lente, che rifrangeva la luce di differenti colori in modo differente. Egli concluse che la luce non poteva essere rifratta per mezzo di una lente senza causare aberrazioni cromatiche.[54] Da questi esperimenti, Newton concluse che non poteva essere apportato alcun miglioramento nel telescopio rifrattore.[54] Tuttavia, egli fu abile nel dimostrare che l'angolo di riflessione rimaneva lo stesso per ogni colore, così decise di costruire un *telescopio riflettore*.[55] Esso fu completato nel 1668 ed è il telescopio riflettore funzionale più antico noto.[56]

Cinquant'anni dopo, John Hadley sviluppò modi per realizzare specchi asferici e parabolici di precisione per telescopi riflettori, costruendo il primo *telescopio parabolico newtoniano* e un telescopio gregoriano con specchi sagomati accuratamente.[57][58] Questi furono mostrati con successo alla Royal Society.[59]

Altri dispositivi

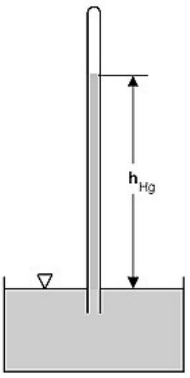
L'invenzione della pompa a vuoto aprì la strada agli esperimenti di Robert Boyle e Robert Hooke sulla natura del vuoto e della pressione atmosferica. Il primo apparecchio fu realizzato da Otto von Guericke nel 1654. Era costituito da un pistone e da un cilindro a pistola ad aria con lembi che potevano succhiare l'aria

da qualunque vaso a cui fossero collegati. Nello stesso anno egli aspirò l'aria da due emisferi congiunti e dimostrò che una coppia di cavalli non era in grado di tirarla via.[60] La costruzione della pompa ad aria fu notevolmente migliorata da Robert Hooke nel 1658.[61]

Evangelista Torricelli fu meglio conosciuto per la sua invenzione del barometro a mercurio. La motivazione dell'invenzione era quella di migliorare le pompe ad aspirazione utilizzate per prelevare l'acqua dalle miniere. Torricelli costruì un tubo sigillato riempito di mercurio, posto verticalmente in una bacinella con la stessa sostanza. La colonna di mercurio scendeva verso il basso, lasciando sopra un "vuoto torricelliano".[60][62]

Replica della pompa ad aria di Robert Boyle

Torricelli esegue il suo famoso esperimento



Schema del barometro di Torricelli

Rivoluzione scientifica e filosofia

Di seguito sono elencati i punti chiave del rapporto tra la Rivoluzione scientifica e la filosofia, come con altre teorie non-scientifiche:

- **La scienza non è sapere di essenze**: durante i centocinquant'anni che corrono tra Copernico e Newton, non muta soltanto l'immagine del mondo. Interconnesso con tale mutamente è il cambiamento – anch'esso lento, tortuoso, ma decisivo – delle idee sull'uomo, sulla scienza, sull'uomo di scienza, sul lavoro scientifico e sulle istituzioni scientifiche, sui rapporti tra scienza e società, sulle relazioni tra scienza e filosofia e tra sapere scientifico e fede religiosa. Insieme alla cosmologia aristotelica, la Rivoluzione scientifica porta al rifiuto delle categorie, dei principi e delle pretese essenzialistiche della filosofia aristotelica.[4] Il vecchio sapere pretendeva di essere sapere di essenze[63], scienza fatta di teorie e concetti definitivi. Ma il processo della Rivoluzione scientifica confluirà nell'idea di Galileo il quale afferma che cercare le essenze è impresa impossibile e vana. Non più il che cosa ma il come; non più la sostanza, ma la funzione, viene indagata dalla scienza galileiana e post-galileiana.[4]
- **Presenza del Neoplatonismo**: possiamo dire con una certa cautela che il Neoplatonismo è la "filosofia" della Rivoluzione scientifica; e in ogni caso, esso è di certo il presupposto metafisico dell'asse portante della rivoluzione astronomica.[4]
- **Presenza della tradizione magica ed ermetica**: la più recente storiografia ha messo in rilievo, con abbondanza di dati, la rilevante presenza della tradizione magica e di quella ermetica all'interno di quel processo che porta alla scienza moderna. La scienza moderna è infatti anche l'esito di un lungo e tortuoso processo in cui si intrecciano la mistica neoplatonica, la tradizione ermetica, la magia, l'alchimia e l'astrologia.[4] È il caso di Copernico, che si richiama all'autorità di Ermete Trismegisto (oltre che a quella dei

neoplatonici) per legittimare il suo eliocentrismo. Ma via via che prende consistenza quella nuova forma di sapere che è la scienza moderna, l'altra forma di sapere – cioè la magia – verrà progressivamente distinta e combattuta come forma di pseudoscienza e di sapere spurio.[4] Da un lato, i maghi si troveranno completamente "spiazzati" dagli scienziati, che, perseguendo l'ideale di un sapere pubblico e intersoggettivamente verificabile, distruggevano il concetto stesso di un sapere occulto; dall'altro, gli astrologi si vedranno contestare tutto quell'insieme di credenze cosmologiche, legate a un universo pre-copernicano, che costituiva la base teorica delle loro pratiche divinatorie.

- **La pubblicità del sapere**: La scienza è un sapere intersoggettivo, poiché i suoi procedimenti vogliono essere "pubblici", cioè accessibili a tutti, e le sue scoperte pretendono di essere universalmente valide, ossia "controllabili", in linea di principio, da ognuno.[64] In tal modo, la scienza moderna si stacca nettamente dalla magia e dalle discipline occulte, le quali, presupponendo una concezione "sacerdotale" o "iniziatica" del sapere, considerano la conoscenza come patrimonio di una cerchia ristretta di individui, che lavorano in segreto, senza esibire alla luce del sole i metodi delle proprie ricerche. Da ciò l'equazione "scienza = sapere universale", affermata con vigore da Galilei in poi.[64]

Le forze avverse

Ostilità tra il copernicanesimo e la Chiesa

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Processo a Galileo Galilei****.*

Copernico pensava che la propria teoria fosse la vera rappresentazione del cosmo. Di questo parere erano anche Keplero e Galileo. Ma ciò appariva pericoloso a quanti pensavano che la Bibbia nella sua versione letterale non potesse errare.

Nell'*Ecclesiaste* o *Qoèlet* (1,4-5) leggiamo che:[65]

> Una generazione se ne va e un'altra arriva, ma la terra resta sempre la stessa. Il sole sorge, il sole tramonta e si affretta a tornare là dove rinasce.

E da *Giosuè* (10,13) veniamo a sapere che Giosuè ordina al Sole di fermarsi:[65]

> Il Signore li disperse davanti a Israele e inflisse loro una grande sconfitta a Gàbaon, li inseguì sulla via della salita di Bet-Oron e li batté fino ad Azekà e a Makkedà. Mentre essi fuggivano dinanzi a Israele ed erano alla discesa di Bet-Oron, il Signore lanciò dal cielo su di loro come grosse pietre fino ad Azekà e molti morirono. Morirono per le pietre della grandine più di quanti ne avessero uccisi gli Israeliti con la spada. Quando il Signore consegnò gli Amorrei in mano agli Israeliti, Giosuè parlò al Signore e disse alla presenza d'Israele: «Férmati, sole, su Gàbaon, luna, sulla valle di Àialon». Si fermò il sole e la luna rimase immobile finché il popolo non si vendicò dei nemici. Non è forse scritto nel libro del Giusto? Stette fermo il sole nel mezzo del cielo, non corse al tramonto un giorno intero. Né prima né poi vi fu giorno come quello, in cui il Signore ascoltò la voce d'un uomo, perché il Signore combatteva per Israele. Giosuè e tutto Israele ritornarono verso l'accampamento di Gàlgala.

Ad esempio, sulla base di questi brani Lutero, Calvino e Melantone si opposero alla teoria copernicana. Lutero dirà che Copernico è un «astrologo da quattro soldi». Da parte sua il cardinale Bellarmino offrì un'interpretazione strumentalistica della teoria copernicana: essa sarebbe uno strumento capace di fare

predizioni, ma non una descrizione vera e propria del mondo, la quale è rintracciabile solo nella Bibbia, che non può mai sbagliare. Galileo era sempre più convinto che fosse necessario diffondere fra strati sempre più larghi la fede nel copernicanesimo e far sorgere, attraverso di esso, il moderno spirito scientifico nel maggior numero possibile di persone.[66] La concezione copernicana per Galileo è il punto di convergenza di tutte le nuove ricerche scientifiche, dalla matematica, all'astronomia, alla meccanica, così che accettarla o respingerla significa accettare la metodologia che rende possibili tali scienze, o rimanere invece legati a tutti i vecchi pregiudizi. Non era attratto dalle controversie tra una confessione cristiana o l'altra o dalle prove dell'esistenza di Dio, ma si convinse che occorreva trovare un appoggio nella Chiesa, tentare ogni mezzo per convertirla alla causa della scienza, per impedire che sorgesse fra fede e scienza una frattura che avrebbe pericolosamente ritardato lo sviluppo della ricerca scientifica.[66] Trovò appoggi nella propria attività propagandistica negli ambienti ecclesiastici, meno in quelli "laici".[66]

Ma Galileo fu comunque accusato di eresia a motivo del copernicanesimo e poi denunciato al Sant'Uffizio, venne processato a Roma nel 1616 e gli venne ingiunto di non insegnare ne difendere con la parola e con gli scritti le teorie incriminate.[4] Nel 1623 salì al trono pontificio, con il nome di Urbano VIII, il cardinale Maffeo Barberini, amico di Galileo, che già gli era stato favorevole. Ma nuovamente processato, nel 1633 Galileo venne condannato e costretto all'abiura.[4][67] Il carcere a vita gli venne subito commutato in confino, prima presso l'amico Ascanio Piccolomini, arcivescovo di Siena, che lo tratta con molti riguardi; e successivamente nella sua casa di Arcetri, dove non avrebbe dovuto incontrare nessuno ne avrebbe potuto scrivere niente, senza previa autorizzazione.[4]

L'ambiente britannico

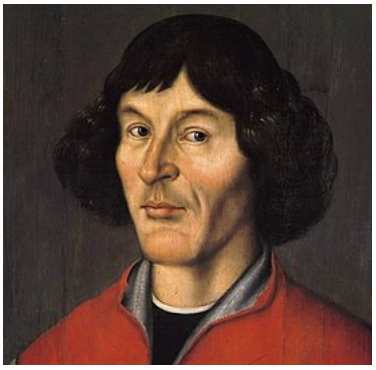
Sebbene possa sorprendere, riguardo a un'epoca di travagliatissimi conflitti a sfondo religioso, tra i quali si staglia la Guerra dei Trent'anni (dal 1618 al 1648), la divaricazione, a volte persino inconciliabile, che oggi conosciamo tra la scienza e la fede non sembra essere stato un problema per chi svolgesse una onesta ricerca scientifica nell'Inghilterra della metà del XVII secolo.[16] Vi era consapevolezza di quanta fede servisse per svolgere questo genere di studi e, contemporaneamente, quanto utile la scienza fosse a confermare le verità religiose nelle quali si credeva. I dissidi interessavano dunque soprattutto il fronte politico.[16]

Isaac Newton, affermando che il sistema del mondo è una grande macchina, si chiese dunque da dove avesse origine questo sistema del mondo, questo mondo ordinato e legalizzato. L'ordine del mondo mostra con tutta evidenza l'esistenza di un Dio sommamente intelligente e potente.[4] Ma cos'altro, oltre la sua esistenza, noi possiamo asserire su Dio? Delle cose naturali, dice Newton, noi conosciamo quello che possiamo constatare con i nostri sensi: figure e colori, superfici, odori, sapori, ecc...; ma nessuno di no conosce «cosa sia la sostanza di una cosa». E se questo vale per il mondo naturale, vale assai di più quando vogliamo parlare di Dio. Quel che possiamo dire di Dio è che egli esiste, è sommamente intelligente e perfetto. E questo lo possiamo dire a partire dalla constatazione dell'ordine del mondo, giacché, per quanto riguarda Dio, «è compito della filosofia naturale parlarne partendo dai fenomeni». L'esistenza di Dio, dunque, può essere provata dalla filosofia naturale a partire dall'ordine dei cieli stellati.[4]

I risultati che Newton si riprometteva da questa costruzione filosofica erano fondamentalmente due: da un lato, quello di fornire una nuova prova della validità della religione, appoggiandola ai risultati stessi della scienza; dall'altro, di offrire alla scienza una specie di conferma indiretta, dimostrando che essa si accorda in ultima istanza con il nucleo centrale della fede.[37] Questo accordo della religione con la scienza e con la filosofia stava all'apice delle preoccupazioni di Newton. Ed infatti, solo sulla base di esso la ragione avrebbe

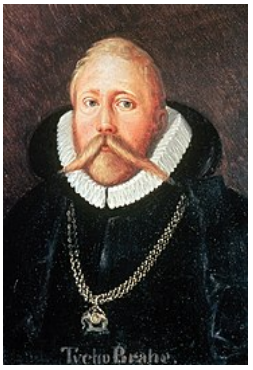
potuto continuare libera e sicura per la propria via: libera da qualunque barriera metafisica precostituita, sicura che la via intrapresa non avrebbe mai condotto l'uomo moderno ad abbandonare il più sacro patrimonio trasmessogli dalla tradizione. La realtà non tardò tuttavia a rivelarsi assai diversa da quella che Newton si era ripromessa. Malgrado i ripetuti sforzi dello scienziato di riconoscere all'architetto dell'universo i medesimi attributi che l'*Antico testamento* riconosceva al dio degli ebrei, tuttavia la religione fondata sull'esistenza di tale essere supremo si rivelò ben presto assai più simile a quella vaga e generica dei deisti che non a quella precisa e ben determinata dei credenti cristiani.[37] Questi furono pertanto costretti a respingerla come un equivoco e l'eredità filosofica di Newton finì a poco a poco per diventare patrimonio esclusivo degli illuministi e dei massoni. Invece di costituire, come sperava il suo autore, la garanzia incrollabile dell'accordo tra scienza moderna e cristianesimo, essa divenne, attraverso l'opera dei suoi continuatori, il punto di maggiore frizione tra la religione «a base razionale» e la religione basata sul Vangelo.[37]

Galleria d'immagini



Niccolò Copernico (1473-1543)

William Gilbert (1544-1603)



Tycho Brahe (1546-1601)

Galileo Galilei (1564-1642)

Johannes Kepler (1571-1630)

William Harvey (1578-1657)

Evangelista Torricelli (1608-1647)

Robert Boyle (1627-1691)

Isaac Newton (1642-1727)

Note

1. ^ Galileo Galilei, *Two New Sciences*, traduzione di Drake Stillman, Università del Wisconsin, 1974.
2. ^ Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Università del Wisconsin, 1961.
3. ^ Anneliese Maier, *Galileo and the Scholastic Theory of Impetus*, in *On the Threshold of Exact Science: Selected Writings of Anneliese Maier on Late Medieval Natural Philosophy*, Università della Pennsylvania, 1982, ISBN 0812278313.
4. Giovanni Reale e Dario Antiseri, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 2A, La Scuola, 2012.
5. ^ I. Bernard Cohen, *The Eighteenth-Century Origins of the Concept of Scientific Revolution*, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 37, n. 2, 1976, pp. 257-288, DOI:10.2307/2708824, JSTOR 2708824.
6. ^ I. Bernard Cohen, *Review of The Scientific Renaissance, 1450-1630*, in *Isis*, vol. 56, n. 2, 1965, pp. 240-242, DOI:10.2307/227945. URL consultato il 12 settembre 2017.
7. ^ (**EN**) *Open Yale Courses | Fundamentals of Physics I | Lecture 3 - Newton's Laws of Motion*, su *oyc.yale.edu*, 8 maggio 2012. URL consultato il 12 settembre 2017.
8. Yuval Noah Harari, *Da animali a dei. Breve storia dell'umanità*, Bompiani, 2014.
9. ^ Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge Univ. Press., 1996, ISBN 0-521-56762-9.
10. James Hannam, *The Genesis of Science*, 2011, ISBN 1-59698-155-5.
11. Abbagnano, Nicola, *La ricerca del pensiero*, 1A, Pearson.
12. ^ Olaf Pedersen, *Early Physics and Astronomy: A Historical Introduction*, Cambridge Univ. Press., 1993, ISBN 0-521-40899-7.
13. Koenigsberger, H.G., Mosse, G.L. e Bowler, G.Q., *L'Europa del Cinquecento*, in *Storia Universale*, n. 12, Corriere della Sera, 2004.
14. *Conoscere. Grande enciclopedia di cultura generale documentata completamente con illustrazioni a colori*, vol. 16, Fratelli Fabbri Editori, 1964.
15. AA.VV., *LETTERATURA.IT. Il rinnovamento del canone. Dal Barocco al Romanticismo*, vol. 2, Pearson, 2012.
16. Roberto Maiocchi (a cura di), *Newton*, in *Grandangolo*, vol. 27, Corriere della Sera, 2014.
17. ^ H.W. Tunbull (a cura di), *Correspondence of Isaac Newton*, vol. 2, Cambridge University Press, 1960, p. 297.
18. ^ Richard S. Westfall, *The Construction of Modern Science*, New York, John Wiley and Sons, 1971, ISBN 0-521-29295-6.

19. ^ D.T. Whiteside, *Mathematical Papers of Isaac Newton*, vol. 6, Cambridge University Press, 1974, p. 30.
20. ^ *Isaac Newton: The man who discovered gravity*, su *BBC Timelines*. URL consultato il 12 settembre 2017.
21. ^ Albert Einstein, *Come io vedo il mondo*, Youcanprint, 2017.
22. ^ *Halley biography*, su *www-groups.dcs.st-and.ac.uk*. URL consultato il 12 settembre 2017 (archiviato dall'url originale il 13 febbraio 2009).
23. ^ Stephen Edelglass, *Matter and Mind: Imaginative Participation in Science*, Floris Books, 1992, ISBN 978-0863151408.
24. ^ Kirsten Walsh, *Does Newton feign an hypothesis?*, 2010. URL consultato il 15 luglio 2017 (archiviato dall'url originale il 14 luglio 2014).
25. ^ Peter Anstey, *Early Modern Experimental Philosophy*, 2017.
26. ^ *Turning The Pages Online: Book Menu*, su *ceb.nlm.nih.gov*. URL consultato il 12 settembre 2017.
27. ^ O. Hannaway, *Laboratory Design and the Aim of Science: Andreas Libavius versus Tycho Brahe*, in *Isis*, vol. 77, n. 4, 1986, p. 584, DOI:10.1086/354267.
28. ^ Richard S. Westfall, *Never at Rest*, Cambridge University Press, 1983, ISBN 0521274354.
29. ^ *AGRICOLA, GEORG (1494 - 1555)*, su *scs.illinois.edu*. URL consultato il 12 settembre 2017.
30. ^ Karl Alfred von Zittel, *History of Geology and Palaeontology*, 1901, p. 15.
31. ^ *Robert Boyle*, su *understandingscience.ucc.ie*, 3 dicembre 2013. URL consultato il 12 settembre 2017 (archiviato dall'url originale il 3 dicembre 2013).
32. G. Valitutti, A. Tifi e A. Gentile, *Le idee della chimica*, 2ª ed., Zanichelli, 2009.
33. ^ Max Caspar, *Kepler*, Courier Corporation, 1993, pp. 142-146, ISBN 0486676056.
34. ^ Giovanni Giusfredi, *Manuale di Ottica*, Springer, 2015, ISBN 978-88-470-5743-2.
35. ^ Paul A. Tipler e Gene Mosca, *Physics for Scientists and Engineers*, W. H. Freeman, 2004, p. 1068, ISBN 0-7167-4389-2.
36. ^ J.T. Dobbs, *Newton's Alchemy and His Theory of Matter*, in *Isis*, vol. 73, n. 4, 1982, p. 523, DOI:10.1086/353114.
37. L. Geymonat, *Il Cinquecento - Il Seicento*, in *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. 2, Garzanti, 1975.
38. ^ Iolanda Colombi, Bruna Negrino e Daniela Rondano, *Materia e fenomeni fisici e chimici*, in *I Grandi Temi delle Scienze Naturali*, A, Il Capitello, 1996.
39. ^ University of Wisconsin - Madison, *The Encyclopedia Americana;*, New York, Chicago, The Encyclopedia American corporation, 1918. URL consultato il 12 settembre 2017.
40. W.C.D. Dampier, *The Theory of Experimental Electricity*, in *Cambridge Physical Series*, Cambridge University Press, 1905.
41. ^ (**EN**) Park Benjamin, *A History of Electricity: (The Intellectual Rise in Electricity) from Antiquity to the Days of Benjamin Franklin*, J. Wiley & Sons, 1895. URL consultato il 12 settembre 2017.
42. ^ Robert Boyle, *Experiments and notes about the mechanical origin or production of particular qualities*, 1676.
43. ^ Robert Boyle, *Experiments on the Origin of Electricity*, 1675.
44. ^ Rhys Jenkins, *Links in the History of Engineering and Technology from Tudor Times*, Ayer Publishing, 1936, p. 66, ISBN 0-8369-2167-4.
45. ^ *Dictionary of National Biography*, Smith, Elder & Co., 1885-1900, John Napier.
46. ^ (**EN**) Florian Cajori, *A History of Mathematics*, Macmillan, 1919. URL consultato il 12 settembre 2017.
47. Marisa Addomine e Daniele Pons, *Informatica. Metodi e fondamenti*, Arancione, Zanichelli.
48. ^ Brian Bunch e Alexander Hellemans, *The Timetables of Technology. A Chronology of the Most Important People and Events in the History of Technology*, Touchstone, 1993.

49. ^ Rhys Jenkins, *Links in the History of Engineering and Technology from Tudor Times*, Ayer Publishing, 1936, p. 66, ISBN 0-8369-2167-4.
50. ^ (**EN**) Thomas Savery, *The Miner's Friend: Or, an Engine to Raise Water by Fire...*, S. Crouch, 1827. URL consultato il 12 settembre 2017.
51. ^ *BBC - History - Historic Figures: Thomas Newcomen (1663 - 1729)*, su *bbc.co.uk*. URL consultato il 12 settembre 2017.
52. ^ *The Galileo Project | Science | Telescope*, su *galileo.rice.edu*. URL consultato il 12 settembre 2017.
53. ^ (**EN**) Aleck Loker, *Profiles in Colonial History*, Aleck Loker, 2008, ISBN 9781928874164. URL consultato il 12 settembre 2017.
54. Isaac Newton, *Opticks: Or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*, Dover Publications, 2012, ISBN 978-0486602059.
55. ^ (**EN**) Michael White, *Isaac Newton: The Last Sorcerer*, Da Capo Press, 6 aprile 1999, ISBN 073820143X. URL consultato il 12 settembre 2017 (archiviato dall'url originale il 12 settembre 2017).
56. ^ *Isaac Newton: adventurer in thought*, su *mymathdone.com*. URL consultato il 12 settembre 2017.
57. ^ (**EN**) Henry C. King, *The History of the Telescope*, Courier Corporation, 1955, ISBN 9780486432656. URL consultato il 12 settembre 2017.
58. ^ *Two-mirror telescopes: Cassegrain, Gregorian and variants*, su *telescope-optics.net*. URL consultato il 12 settembre 2017.
59. ^ *Telescope: Hadley's Reflector*, su *amazingspace.org*. URL consultato il 12 settembre 2017.
60. *Conoscere. Grande enciclopedia di cultura generale documentata completamente con illustrazioni a colori*, vol. 3, Fratelli Fabbri Editori, 1964.
61. ^ (**EN**) *Proceedings of the Royal Society of Edinburgh*, Royal Society of Edinburgh., 1851. URL consultato il 12 settembre 2017.
62. ^ (**EN**) John Timbs, *Wonderful Inventions: From the Mariner's Compass to the Electric Telegraph Cable*, G. Routledge, 1868. URL consultato il 12 novembre 2017.
63. ^ L'essenza è la nozione aristotelica (in gr. *ousìa*) che indica «ciò per cui una cosa è quel che è» anziché un'altra cosa. AA.VV. *Enciclopedia della Filosofia*, in *Le Garzantine*, A-M, Corriere della Sera, 2006
64. Abbagnano, Nicola, *La ricerca del pensiero*, 2A, Pearson.
65. AA.VV., *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di Mara Scarpa, EDB, 2009, ISBN 978-88-10-82031-5.
66. Roberto Maiocchi (a cura di), *Galileo*, in *Grandangolo*, vol. 21, Corriere della Sera, 2014.
67. ^ *Abiura*, su *treccani.it*, Vocabolario Treccani.
    «Rinuncia libera e perpetua, sotto la fede del giuramento, a cose, persone o idee, alle quali prima si era aderito: fare formale a. dei proprî errori; in partic., ritrattazione giurata mediante la quale si rinuncia per sempre a una dottrina fino a quel momento praticata, riconoscendola erronea ed eretica: l'a. di un'eresia, di uno scisma, o a un'eresia, a uno scisma. Per estens., rinuncia a un credo politico, ritrattazione delle ideologie o abbandono dei principî precedentemente professati, e sim.»

Bibliografia

- Paolo Rossi Monti,*Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli, A. Morano, 1971.
- Paolo Rossi Monti,*La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton*, Torino, Loescher, 1973.

- Paolo Rossi Monti,*La scienza e la filosofia dei moderni: aspetti della rivoluzione scientifica*, Torino, Bollati Boringhieri editore,1989.

Voci correlate

- Rivoluzione astronomica
- Rottura epistemologica
- Metodo scientifico

Altri progetti

Collegamenti esterni

-
- *rivoluzione scientifica*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**EN**) Margaret J. Osler, J. Brookes Spencer e Stephen G. Brush, *Scientific Revolution*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.

Portale Filosofia	**Portale Scienza e tecnica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Rivoluzione_scientifica&oldid=136261493"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 3 nov 2023 alle 10:55.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Galileo Galilei

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Galileo Galilei (disambigua)**.*

*Disambiguazione – "Galileo" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Galileo (disambigua)**.*

*Disambiguazione – "Galilei" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Galilei (disambigua)**.*

Galileo Galilei (Pisa, 15 febbraio 1564 – Arcetri, 8 gennaio 1642) è stato un fisico, astronomo, filosofo, matematico e scrittore italiano, considerato il padre della scienza moderna.

Ritratto di Galileo Galilei di Justus Sustermans (Galleria degli Uffizi, Firenze)

[1][2][3] Uno dei personaggi chiave della rivoluzione scientifica[4] per aver esplicitamente introdotto il metodo scientifico (detto anche "metodo galileiano" o "metodo sperimentale"),[1][5] il suo nome è associato a importanti contributi in fisica[N 1][N 2][3][6][7][8] e in astronomia.[N 3][9] Di primaria importanza fu anche il ruolo svolto nella rivoluzione astronomica, con il sostegno al sistema eliocentrico[N 4] e alla teoria copernicana.[N 5][10]

I suoi principali contributi al pensiero filosofico derivano dall'introduzione del metodo sperimentale nell'indagine scientifica grazie a cui la scienza abbandonava, per la prima volta, quella posizione metafisica che fino ad allora predominava, per acquisire una nuova, autonoma prospettiva, sia realistica che empiristica, volta a privilegiare, attraverso il metodo sperimentale, più la categoria della quantità (attraverso la determinazione matematica delle leggi della natura) che quella della qualità (frutto della passata tradizione indirizzata solo alla ricerca dell'essenza degli enti)[11] per elaborare ora una descrizione razionale oggettiva[N 6] della realtà fenomenica.[1][12][13][14][15][16][17][18][19]

Firma di Galileo Galilei

Inizialmente appoggiato dal papa e dai gesuiti,[20][21] venne poi sospettato di eresia,[22] accusato di voler sovvertire la filosofia naturale aristotelica e le Sacre Scritture, processato e condannato dal Sant'Uffizio, nonché costretto, il 22 giugno 1633, all'abiura delle sue concezioni astronomiche e al confino nella propria villa (denominata "Il Gioiello") ad Arcetri.[23] Nel corso dei secoli il valore delle opere di Galileo venne gradualmente accettato dalla Chiesa, e 359 anni dopo, il 31

ottobre 1992, papa Giovanni Paolo II, alla sessione plenaria della Pontificia accademia delle scienze, riconobbe "gli errori commessi" sulla base delle conclusioni dei lavori cui pervenne un'apposita commissione di studio da lui istituita nel 1981, riabilitando Galileo.[24][25]

Indice

Biografia
- La giovinezza (1564-1588)
  - La famiglia d'origine e la nascita
  - Primi studi e scoperte
- L'insegnamento a Pisa (1589-1592)
- Il periodo padovano (1592-1610)
  - Le critiche di Antonio Lorenzini e di Baldassarre Capra a proposito della Supernova (1604)
  - Le accuse di plagio di Baldassarre Capra a proposito del compasso (1607)
  - Galilei astrologo
  - Galileo e il cannocchiale
- A Firenze (1610)
  - I primi sospetti della Chiesa (1611)
  - La polemica sulle macchie solari
  - La difesa dell'eliocentrismo
  - L'*horror vacui*
- La disputa con la Chiesa
  - La denuncia del domenicano Tommaso Caccini (1614)
  - Controversia sulle comete e *Il Saggiatore*
  - Gli incontri con Urbano VIII (Roma, 1624) e la *Lettera a Francesco Ingoli*
  - *Dialogo*
  - Il processo, l'abiura e la condanna (Roma, 1633)
- Gli ultimi anni (1633-1642)
  - I *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (1638)
  - Un'affettuosa corrispondenza
- Dopo la morte

Eliocentrismo, scienza e teologia
- La dottrina galileiana delle due verità
- Riabilitazione da parte della Chiesa cattolica

Galilei e la scienza
- La nascita della scienza moderna
  - Il metodo scientifico
  - La terminologia scientifica in Galilei
- Fisica, matematica e filosofia
  - Galilei filosofo naturale
  - Tra Platone, Archimede e Aristotele
    - Elementi platonici e archimedei
    - Elementi aristotelici

La sintesi tra platonismo e aristotelismo
L'atomismo di Galilei
Studi sul moto
La descrizione quantitativa del movimento
Il principio d'inerzia e il moto circolare
Misura dell'accelerazione di gravità
Misura della velocità della luce
Apparati sperimentali e di misura
Il pendolo
La bilancia idrostatica
Il compasso proporzionale
Galilei e l'arte
Letteratura
Gli interessi letterari di Galilei
Galilei scrittore
L'uso della lingua volgare
Arti figurative
Superiorità della pittura sulla scultura
Musica
Dediche
Galileo Day
Opere
Edizione nazionale
Letteratura e teatro
Film
Albero Genealogico
Note
Esplicative
Bibliografiche
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Vita privata di Galileo Galilei****.*

La giovinezza (1564-1588)

La famiglia d'origine e la nascita

Galileo Galilei nacque il 15 febbraio 1564 a Pisa,[N 7] primogenito dei sette figli di Vincenzo Galilei e di Giulia Ammannati.[N 8] Gli Ammannati, originari del territorio di Pistoia e di Pescia, vantavano importanti origini;[N 9] Vincenzo Galilei invece apparteneva ad una casata più umile, per quanto i suoi antenati facessero parte della buona borghesia fiorentina.[N 10] Vincenzo era nato a Santa Maria a Monte nel 1520, quando ormai la sua famiglia era decaduta ed egli, musicista di valore, dovette trasferirsi a Pisa unendo all'esercizio dell'arte della musica, per necessità di maggiori guadagni, la professione del commercio.

La famiglia di Vincenzo e di Giulia, contava oltre Galileo: Michelangelo, che fu musicista presso il granduca di Baviera, Benedetto, morto in fasce, e tre sorelle, Virginia, Anna e Livia e forse anche una quarta di nome Lena.[27]

La casa natale di Galilei

Abitazione all'800

Abitazione in via Giusti

Dal libretto di battesimo di Galileo riportante come luogo "in Chapella di S.to Andrea", si credeva fino alla fine dell'800 che Galileo potesse essere nato vicino alla cappella di Sant'Andrea in Kinseca nella fortezza San Gallo, il che presumeva, erroneamente, che il padre Vincenzo fosse un militare. In seguito fu identificata casa Ammannati, vicino alla Chiesa di Sant'Andrea Forisportam, come la vera casa natale.[26]

Primi studi e scoperte

Dopo un tentativo fallito di inserire Galileo tra i quaranta studenti toscani che venivano accolti gratuitamente in un convitto dell'Università di Pisa, il giovane fu ospitato "senza spese" da Muzio Tebaldi, doganiere della città di Pisa, padrino di battesimo di Michelangelo, e tanto amico di Vincenzo da provvedere alle necessità della famiglia durante le sue lunghe assenze per lavoro.[28]

A Pisa, Galileo Galilei conobbe la giovane cugina Bartolomea Ammannati che curava la casa del rimasto vedovo Tebaldi, il quale, nonostante la forte differenza d'età, la sposò nel 1578 probabilmente per metter fine alle malignità, imbarazzanti per la famiglia Galilei, che si facevano sul conto della giovane nipote.[29][N 11] Successivamente il giovane Galileo fece i suoi primi studi a Firenze, prima col padre, poi con un maestro di dialettica e infine nella scuola del convento di Santa Maria di Vallombrosa, dove vestì l'abito di novizio fino all'età di quattordici anni.[30]

Il matematico Ostilio Ricci

Vincenzo, il 5 settembre 1580, iscrisse il figlio all'Università di Pisa[N 12] con l'intenzione di fargli studiare medicina, per fargli ripercorrere la tradizione del suo glorioso antenato Galileo Bonaiuti e soprattutto per fargli intraprendere una carriera che poteva procurare lucrosi guadagni.

Nonostante il suo interesse per i progressi sperimentali di quegli anni, l'attenzione di Galileo fu presto attratta dalla matematica, che cominciò a studiare dall'estate del 1583, sfruttando l'occasione della conoscenza fatta a Firenze di Ostilio Ricci da Fermo, un seguace della scuola matematica di Niccolò Tartaglia.[31] Caratteristica del Ricci era l'impostazione che egli dava all'insegnamento della matematica: non di una scienza astratta, ma di una disciplina che servisse a risolvere i problemi pratici legati alla meccanica e alle tecniche ingegneristiche.[32][33][34] Fu, infatti, la linea di studio "Tartaglia-Ricci" (prosecutrice, a sua volta, della tradizione facente capo ad Archimede) a insegnare a

Galileo l'importanza della precisione nell'osservazione dei dati e il lato pragmatico della ricerca scientifica.[35] È probabile che a Pisa, Galileo abbia seguito anche i corsi di fisica tenuti dall'aristotelico Francesco Bonamici.[N 13]

Durante la sua permanenza a Pisa, protrattasi fino al 1585, Galileo arrivò alla sua prima, personale scoperta, l'isocronismo delle oscillazioni del pendolo, di cui continuerà ad occuparsi per tutta la vita, cercando di perfezionarne la formulazione matematica.[36]

Pendolo di Galilei a Pisa

Dopo quattro anni il giovane Galileo rinunciò a proseguire gli studi di medicina e andò a Firenze, dove approfondì i suoi nuovi interessi scientifici, occupandosi di meccanica e di idraulica. Nel 1586 trovò una soluzione al "problema della corona" di Gerone inventando uno strumento per la determinazione idrostatica del peso specifico dei corpi.[N 14] L'influsso di Archimede e dell'insegnamento del Ricci si rileva anche nei suoi studi sul centro di gravità dei solidi.[N 15]

Galileo cercava intanto una regolare sistemazione economica: oltre a impartire lezioni private di matematica a Firenze e a Siena, nel 1587 andò a Roma a richiedere una raccomandazione per entrare nello Studio di Bologna al famoso matematico Christoph Clavius,[N 16] ma inutilmente, perché a Bologna gli preferirono alla cattedra di matematica il padovano Giovanni Antonio Magini. Su invito dell'Accademia Fiorentina tenne nel 1588 due *Lezioni circa la figura, sito e grandezza dell'Inferno di Dante* (https://it.wikisource.org/wiki/Due_lezioni_all%27Accademia_fiorentina_circa_la_figura,_sito_e_grandezza_dell%27inferno_di_Dante%7Ctitolo=), difendendo le ipotesi già formulate da Antonio Manetti sulla topografia dell'Inferno immaginato da Dante.

L'insegnamento a Pisa (1589-1592)

Galileo Galilei si rivolse allora all'influente amico Guidobaldo Del Monte, matematico conosciuto tramite uno scambio epistolare su questioni matematiche. Guidobaldo fu fondamentale nell'aiutare Galilei a progredire nella carriera universitaria, quando, superando l'inimicizia di Giovanni de' Medici, un figlio naturale di Cosimo de' Medici,[N 17] lo raccomandò al fratello cardinale Francesco Maria Del Monte, che a sua volta parlò con il potente Duca di Toscana, Ferdinando I de' Medici. Sotto la sua protezione, Galileo ebbe nel 1589 un contratto triennale per una cattedra di matematica all'Università di Pisa, dove espose chiaramente il suo programma pedagogico, procurandosi subito una certa ostilità nell'ambiente accademico di formazione aristotelica:

Guidobaldo Del Monte

> «Il metodo che seguiremo sarà quello di far dipendere quel che si dice da quel che si è detto, senza mai supporre come vero quello che si deve spiegare. Questo metodo me l'hanno insegnato i miei matematici, mentre non è abbastanza osservato da certi filosofi quando insegnano elementi fisici... Per conseguenza quelli che imparano, non sanno mai le cose dalle loro cause, ma le credono solamente per fede, cioè perché le ha dette Aristotele. Se poi sarà vero quello

che ha detto Aristotele, sono pochi quelli che indagano; basta loro essere ritenuti più dotti perché hanno per le mani maggior numero di testi aristotelici [...] che una tesi sia contraria all'opinione di molti, non m'importa affatto, purché corrisponda alla esperienza e alla ragione.[37]»

Cortile dello Studio di Pisa

Frutto dell'insegnamento pisano è il manoscritto *De motu antiquiora*, che raccoglie una serie di lezioni nelle quali egli cerca di dar conto del problema del movimento. Base delle sue ricerche è il trattato, pubblicato a Torino nel 1585, *Diversarum speculationum mathematicarum liber* di Giovanni Battista Benedetti, uno dei fisici sostenitori della teoria dell'«impeto» come causa del «moto violento». Benché non si sapesse definire la natura di un tale impeto impresso ai corpi, questa teoria, elaborata per la prima volta nel VI secolo da Giovanni Filopono e poi sostenuta dai fisici parigini, pur non essendo in grado di risolvere il problema, si opponeva alla tradizionale spiegazione aristotelica del movimento come prodotto del mezzo nel quale i corpi stessi si muovono.

A Pisa Galilei non si limitò alle sole occupazioni scientifiche: risalgono infatti a questo periodo le sue *Considerazioni sul Tasso* che avrebbero avuto un seguito con le *Postille all'Ariosto*. Si tratta di note sparse su fogli e annotazioni a margine nelle pagine dei suoi volumi della *Gerusalemme liberata* e dell'*Orlando furioso* dove, mentre rimprovera al Tasso «la scarsezza della fantasia e la monotonia lenta dell'immagine e del verso, ciò che ama nell'Ariosto non è solo lo svariare dei bei sogni, il mutar rapido delle situazioni, la viva elasticità del ritmo, ma l'equilibrio armonico di questo, la coerenza dell'immagine l'unità organica – pur nella varietà – del fantasma poetico.»[38]

Nell'estate del 1591 il padre Vincenzo morì, lasciando a Galileo l'onere di mantenere tutta la famiglia: per il matrimonio della sorella Virginia, sposatasi quello stesso anno,[N 18] Galileo dovette provvedere alla dote, contraendo dei debiti, così come avrebbe poi dovuto fare per le nozze della sorella Livia nel 1601 con Taddeo Galletti,[N 19] e altri denari avrebbe dovuto spendere per soccorrere le necessità della numerosa famiglia del fratello Michelangelo.[N 20]

Guidobaldo Del Monte intervenne ad aiutare nuovamente Galilei nel 1592, raccomandandolo al prestigioso Studio di Padova, dove era ancora vacante la cattedra di matematica dopo la morte, nel 1588, di Giuseppe Moleti.[N 21]

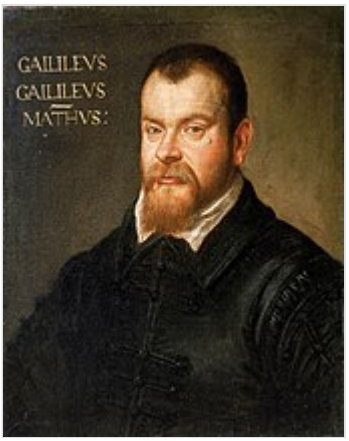
Il 26 settembre 1592 le autorità della Repubblica di Venezia emanarono il decreto di nomina, con un contratto, prorogabile, di quattro anni e con uno stipendio di 180 fiorini l'anno.[39] Il 7 dicembre Galilei tenne a Padova il discorso introduttivo e dopo pochi giorni cominciò un corso destinato ad avere un grande seguito presso gli studenti. Vi sarebbe restato per diciotto anni, che avrebbe definito «li diciotto anni migliori di tutta la mia età».[40] Galilei arrivò nella Repubblica di Venezia solo pochi mesi dopo l'arresto di Giordano Bruno (23 maggio 1592) avvenuto nella medesima città.

Il periodo padovano (1592-1610)

Nel dinamico ambiente dello Studio di Padova (risultato anche del clima di relativa tolleranza religiosa garantito dalla Repubblica veneziana), Galileo intrattenne rapporti cordiali anche con personalità di orientamento filosofico e scientifico lontano dal suo, come il docente di filosofia naturale Cesare Cremonini,

Paolo Sarpi

filosofo rigorosamente aristotelico. Frequentò anche i circoli colti e gli ambienti senatoriali di Venezia, dove strinse amicizia con il nobile Giovanfrancesco Sagredo, che Galilei rese protagonista del suo *Dialogo sopra i massimi sistemi*, e con Paolo Sarpi, teologo ed esperto altresì di matematica e di astronomia. È contenuta proprio nella lettera indirizzata il 16 ottobre 1604 al frate servita la formulazione della legge sulla caduta dei gravi:



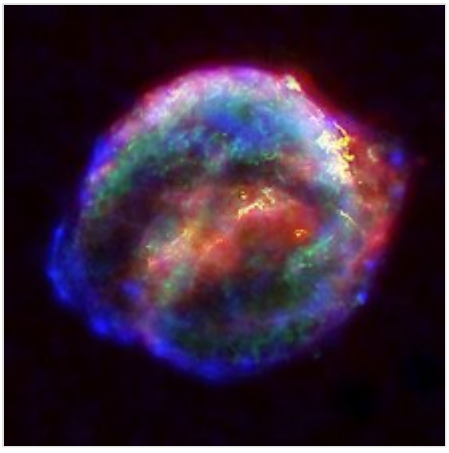
Ritratto di Galileo Galilei (c. 1602-1607) attribuito a Francesco Apollodoro[41] o a Domenico Tintoretto[N 22]

> «gli spazii passati dal moto naturale[N 23] esser in proportione doppia dei tempi, e per conseguenza gli spazii passati in tempi eguali esser come *ab unitate*, et le altre cose. Et il principio è questo: che il mobile naturale vadia crescendo di velocità con quella proportione che si discosta dal principio del suo moto [...].[N 24]»

Galileo aveva tenuto a Padova lezioni di meccanica dal 1598: il suo *Trattato di meccaniche*, stampato a Parigi nel 1634, dovrebbe essere il risultato dei suoi corsi, che avevano avuto origine dalle *Questioni meccaniche* di Aristotele.

Nello Studio di Padova Galileo attrezzò, con l'aiuto di Marcantonio Mazzoleni, un artigiano che abitava nella sua stessa casa, una piccola officina nella quale eseguiva esperimenti e fabbricava strumenti che vendeva per arrotondare lo stipendio. È del 1593 la macchina per portare l'acqua a livelli più alti, per la quale ottenne dal Senato veneto un brevetto ventennale per la sua utilizzazione pubblica. Dava anche lezioni private – suoi allievi furono, tra gli altri, Vincenzo Gonzaga, il principe d'Alsazia Giovanni Federico, i futuri cardinali Guido Bentivoglio e Federico Cornaro – e ottenne aumenti di stipendio: dai 320 fiorini percepiti annualmente nel 1598, passò ai 1.000 ottenuti nel 1609.

Le critiche di Antonio Lorenzini e di Baldassarre Capra a proposito della Supernova (1604)



I resti della *Supernova* di Keplero in un'osservazione moderna

Una "nuova stella" fu osservata il 9 ottobre 1604 dall'astronomo fra' Ilario Altobelli, il quale ne informò Galilei.[N 25] Luminosissima, fu osservata successivamente il 17 ottobre anche da Keplero, che due anni dopo ne fece oggetto di uno studio, il *De Stella nova in pede Serpentarii*, così che quella stella è oggi nota come *Supernova di Keplero*.

Su quel fenomeno astronomico Galileo tenne tre lezioni, il cui testo ci è noto solo in parte (le note rimaste sono pubblicate nell'Edizione Nazionale delle Opere). Nelle lezioni Galileo sosteneva che la stella dovesse collocarsi tra le stelle fisse, contro il dogma che il cielo delle stelle fisse fosse immutabile. Contro le sue argomentazioni scrisse un opuscolo un certo Antonio Lorenzini, sedicente

aristotelico originario di Montepulciano,[42] probabilmente su suggerimento di Cesare Cremonini,[N 26] e intervenne a sua volta con un opuscolo anche lo scienziato milanese Baldassarre Capra.[43]

Da loro sappiamo che Galileo aveva interpretato il fenomeno come prova della mutabilità dei cieli sulla base del fatto che, non presentando la "nuova stella" alcun cambiamento di parallasse, essa dovesse trovarsi oltre l'orbita della Luna.

DIALOGO
DE CECCO DI RONCHITTI
DA BRVZENE.
IN PERPVOSITO
DE LA STELLA NVOVA.
In Padova,
Appresso Pietro Paulo Tozzi. M.DC.V.

Frontespizio del *Dialogo in perpuosito de la Stella Nuova* (1605).

A favore della tesi di Galilei fu pubblicato nel 1605 un caustico libretto in dialetto pavano intitolato *Dialogo de Cecco di Ronchitti da Bruzene in perpuosito de la Stella Nuova* ad opera di un autore sotto lo pseudonimo Cecco di Ronchitti. Nello scritto si difendeva la validità del metodo della parallasse per determinare le distanze (o almeno la distanza minima) anche di oggetti accessibili all'osservatore solo visivamente, quali sono gli oggetti celesti. Rimane incerta l'attribuzione dello scritto, se cioè sia opera dello stesso Galilei[44] o del suo allievo Girolamo Spinelli, benedettino padovano (1580 ca. - 1647).[45][N 27] È anche probabile, secondo Antonio Favaro, che l'opera sia stata scritta da entrambi.

Le accuse di plagio di Baldassarre Capra a proposito del compasso (1607)

Verso il 1594 Galilei compose due trattati sulle opere di fortificazione, la *Breve introduzione all'architettura militare* e il *Trattato di fortificazione*; intorno al 1597 fabbricò un compasso, che descrisse nell'opuscolo *Le operazioni del compasso geometrico et militare*, pubblicato a Padova nel 1606 e dedicato a Cosimo II. Il compasso era strumento già noto e, in forme e per usi diversi, già utilizzato, né Galileo pretese di attribuirsi particolari meriti per la sua invenzione; ma il solito Baldassarre Capra, allievo di Simon Mayr, in un opuscolo scritto in latino nel 1607[N 28] lo accusò di aver plagiato una sua precedente invenzione. Il 9 aprile 1607 Galileo ribaltò le accuse del Capra, ottenendone la condanna da parte dei Riformatori dello Studio padovano e pubblicò una *Difesa contro alle calunnie et imposture di Baldessar Capra milanese*, dove ritornava anche sulla precedente questione della Supernova.[46]

LE OPERAZIONI
DEL COMPASSO
GEOMETRICO
ET MILITARE.
DI
GALILEO GALILEI
NOBILE FIORENTINO
LETTOR DELLE MATEMATICHE
AL SERENISS. PRINCIPE DI TOSCANA
D. COSIMO MEDICI.
IN PADOVA.

Frontespizio de *Le operazioni del compasso geometrico et militare* (1606).

Galilei astrologo

L'apparizione della supernova creò grande sconcerto e Galileo non disdegnò di approfittare del momento per elaborare, su commissione, oroscopi personali[47] al prezzo di 60 lire venete[N 29]. Peraltro, nella primavera di quel medesimo anno, il 1604, Galilei era stato messo sotto accusa dall'Inquisizione di Padova a seguito di una denuncia di un suo ex-collaboratore, che lo aveva accusato precisamente di aver effettuato oroscopi e di aver sostenuto che gli astri determinano le scelte dell'uomo. Il procedimento, però, fu energicamente bloccato dal Senato della Repubblica veneta e il dossier dell'istruttoria venne insabbiato, così che di esso non giunse mai alcuna notizia all'Inquisizione romana, ossia al Sant'Uffizio.[48] Il caso venne probabilmente abbandonato anche perché Galileo si era occupato di astrologia natale e non previsionale[49].

«La sua fama come autore di oroscopi gli portò richieste, e senza dubbio pagamenti più sostanziosi, da parte di cardinali, principi e patrizi, compresi Sagredo, Morosini e qualcuno che si interessava a Sarpi. Scambiò lettere con l'astrologo del granduca, Raffaello Gualterotti, e, nei casi più difficili, con un esperto di Verona, Ottavio Brenzoni.»[50] Tra i temi natali calcolati e interpretati da Galileo figurano quelli delle sue due figlie, Virginia e Livia, e il suo proprio, calcolato tre volte: «Il fatto che Galileo si dedicasse a questa attività anche quando non era pagato per farlo suggerisce che egli vi attribuisse un qualche valore.»[51]

Galileo e il cannocchiale

Riproduzione di un cannocchiale galileiano (dettaglio) del Museo nazionale della scienza e della tecnologia Leonardo da Vinci di Milano di cui l'originale è conservato presso il Museo Galileo-Istituto e Museo di storia della scienza di Firenze.

«Non basta guardare, occorre guardare con occhi che vogliono vedere, che credono in quello che vedono.»

(Galileo Galilei[52])

Non sembra che, negli anni della polemica sulla "nuova stella", Galilei si fosse già pubblicamente pronunciato a favore della teoria copernicana: si ritiene [53] che egli, pur intimamente convinto copernicano, pensasse di non disporre ancora di prove sufficientemente forti da ottenere invincibilmente l'assenso della universalità degli studiosi. Aveva, tuttavia, espresso privatamente la propria adesione al copernicanesimo già nel 1597: in quell'anno, infatti, a Keplero – che aveva recentemente pubblicato il suo *Prodromus dissertationum cosmographicarum* scriveva «Ho già scritto molte argomentazioni e molte confutazioni degli argomenti avversi, ma finora non ho osato pubblicarle, spaventato dal destino dello stesso Copernico, nostro maestro». Questi timori, però, svaniranno proprio grazie al cannocchiale, che Galileo punterà per la prima volta verso il cielo nel 1609.[54] Di ottica si erano occupati già Giovanni Battista Della Porta nella sua *Magia naturalis* (1589) e nel *De refractione* (1593), e Keplero negli *Ad Vitellionem paralipomena*, del 1604, opere dalle quali era possibile pervenire alla costruzione del cannocchiale: ma lo strumento fu costruito per la prima volta, indipendentemente da quegli studi nei primi anni del XVII secolo dall'artigiano Hans Lippershey, un ottico tedesco naturalizzato olandese. Galileo decise allora di preparare un tubo di piombo, applicandovi all'estremità due lenti, «ambedue con una faccia piena e con l'altra sfericamente concava nella prima lente e convessa nella seconda; quindi, accostando l'occhio alla lente concava, percepii gli oggetti abbastanza grandi e vicini, in quanto essi apparivano tre volte più prossimi e nove volte maggiori di quel che risultavano guardati con la sola vista naturale». Il 25 agosto 1609, Galileo presenta l'apparecchio come sua costruzione al governo di Venezia che, apprezzando l'«invenzione», gli raddoppiò lo stipendio e gli offrì un contratto vitalizio d'insegnamento. L'invenzione, la riscoperta e la ricostruzione del cannocchiale non è un episodio che possa destare grande ammirazione. La novità sta nel fatto che Galileo è stato il primo a portare dentro la scienza questo strumento, usandolo in maniera prettamente scientifica e concependolo come un potenziamento dei nostri sensi. La grandezza di Galileo nei riguardi del cannocchiale è stata proprio questa: egli superò tutta una serie di ostacoli epistemologici, di idee e pregiudizi, utilizzando suddetto strumento per rafforzare le proprie tesi.

Grazie al cannocchiale, Galileo propone una nuova visione del mondo celeste:

1. Giunge alla conclusione che, alle stelle visibili ad occhio nudo, si aggiungono altre innumerevoli stelle mai scorte prima d'ora. L'Universo, dunque, diventa più grande;

2. Non c'è differenza di natura fra la Terra e la Luna. Galileo arreca così un duro colpo alla visione aristotelico-tolemaica del mondo, sostenendo che la superficie della Luna non è affatto liscia e levigata bensì ruvida, rocciosa e costellata di ingenti prominenze. Quindi, tra gli astri, almeno la Luna non possiede i caratteri di "assoluta perfezione" che ad essa erano attribuiti dalla tradizione. Inoltre, la Luna si muove, e allora perché non dovrebbe muoversi anche la Terra che è simile dal punto di vista della costituzione?[N 30];
3. Vengono scoperti i *satelliti di Giove*, che Galileo denominerà "stelle medicee" in onore di Cosimo II de' Medici. Questa consapevolezza offre al pisano l'insperata visione in cielo di un modello più piccolo dell'universo copernicano.[54]

Le nuove scoperte furono pubblicate il 12 marzo del 1610 nel *Sidereus Nuncius*, una copia del quale Galileo inviò al granduca di Toscana Cosimo II, già suo allievo, insieme con un esemplare del suo cannocchiale e la dedica dei quattro satelliti, battezzati da Galileo in un primo tempo *Cosmica Sidera* e successivamente *Medicea Sidera* («pianeti medicei»). È evidente l'intenzione di Galileo di guadagnarsi la gratitudine della Casa medicea, molto probabilmente non soltanto ai fini del suo intento di ritornare a Firenze, ma anche per ottenere un'influente protezione in vista della presentazione, di fronte al pubblico degli studiosi, di quelle novità, che certo non avrebbero mancato di sollevare polemiche. Sempre a Padova, successivamente alla pubblicazione del Sidereus Nuncius, osservando Saturno Galileo scopre e disegna una struttura che in seguito verrà identificata con gli anelli.[N 31]

A Firenze (1610)

Il 7 maggio 1610 Galileo chiede a Belisario Vinta, Primo Segretario di Cosimo II, di essere assunto allo Studio di Pisa, precisando: «quanto al titolo et pretesto del mio servizio, io desidererei, oltre al nome di Matematico, che S. A. ci aggiugnesse quello di Filosofo, professando io di havere studiato più anni in filosofia, che mesi in matematica pura».[55]

Il 6 giugno 1610 il governo fiorentino comunicava allo scienziato l'avvenuta assunzione come «Matematico primario dello Studio di Pisa et di Filosofo del Ser.mo Gran Duca, senz'obbligo di leggere e di risiedere né nello Studio né nella città di Pisa, et con lo stipendio di mille scudi l'anno, moneta fiorentina»[56] Galileo firmò il contratto il 10 luglio[57] e in settembre raggiunse Firenze.

Qui giunto si premurò di regalare a Ferdinando II, figlio del granduca Cosimo, la migliore lente ottica[58] che aveva realizzato nel suo laboratorio organizzato quando era a Padova dove, con l'aiuto dei mastri vetrai di Murano[N 32] confezionava «occhialetti» sempre più perfetti e in tale quantità da esportarli, come fece con il cannocchiale mandato all'elettore di Colonia il quale a sua volta lo prestò a Keplero che ne fece buon uso e che, grato, concluse la sua opera *Narratio de observatis a sé quattuor Jovis satellitibus erronibus* del 1611, così scrivendo: «*Vicisti Galilaee*»,[N 33] riconoscendo la verità delle scoperte di Galilei. Il giovane Ferdinando o qualcun altro ruppe la lente, e allora Galilei gli regalò qualcosa di meno fragile: una calamita "armata", cioè fasciata da una lamina di ferro, opportunamente posizionata, che ne aumentava la forza d'attrazione in modo tale che, pur pesando solo sei once, il magnete «sollevava quindici libbre di ferro lavorato in forma di sepolcro».[59]

In occasione del trasferimento a Firenze Galilei lasciò la sua convivente, la veneziana Marina Gamba (1570-1612), una ex prostituta (come documentato da Antonino Poppi, *Cremonini e Galilei inquisiti a Padova nel 1604: nuovi documenti d'archivio*, Editrice Antenore, Padova 1992, pp. 89–94), conosciuta presso Ponte Corbo, zona veneziana dei lupanari, dalla quale aveva avuto tre figli: Virginia (1600-1634) e Livia (1601-1659), mai legittimate e forzate ad entrare in convento, e Vincenzio (1606-1649), che

La casa fiorentina di Galileo

riconobbe nel 1619. Galileo affidò a Firenze la figlia Livia alla nonna, con la quale già conviveva l'altra figlia Virginia, e lasciò il figlio Vincenzio a Padova alle cure della madre e poi, dopo la morte di questa, a una tale Marina Bartoluzzi.

In seguito, resasi difficile la convivenza delle due bambine con Giulia Ammannati, Galileo fece entrare le figlie nel convento di San Matteo, ad Arcetri (Firenze), nel 1613, costringendole a prendere i voti non appena compiuti i rituali sedici anni: Virginia assunse il nome di suor Maria Celeste, e Livia quello di suor Arcangela, e mentre la prima si rassegnò alla sua condizione e rimase in costante contatto epistolare con il padre, Livia non accettò mai l'imposizione paterna.[N 34]

La pubblicazione del *Sidereus Nuncius* suscitò apprezzamenti ma anche diverse polemiche. Oltre all'accusa di essersi impossessato, con il cannocchiale, di una scoperta che non gli apparteneva, fu messa in dubbio anche la realtà di quanto egli asseriva di aver scoperto. Sia il celebre aristotelico patavino Cesare Cremonini, sia il matematico bolognese Giovanni Antonio Magini, che sarebbe l'ispiratore del libello antigalileiano *Brevissima peregrinatio contra Nuncium Sidereum* scritto da Martin Horký, pur accogliendo l'invito di Galilei a guardare attraverso il telescopio che egli aveva costruito, ritennero di non vedere alcun supposto satellite di Giove.

Cesare Cremonini

Solo più tardi Magini si ricredette e con lui anche l'astronomo vaticano Christoph Clavius, che inizialmente aveva ritenuto che i satelliti di Giove individuati da Galilei fossero soltanto un'illusione prodotta dalle lenti del telescopio. Era, quest'ultima, un'obiezione difficilmente confutabile nel 1610-11, conseguente sia alla bassa qualità del sistema ottico del primo telescopio di Galilei,[N 35] sia all'ipotesi che le lenti potessero non solo potenziare la visione ma anche deformarla. Un appoggio molto importante fu dato a Galileo da Keplero, che, dopo un iniziale scetticismo e una volta costruito un telescopio sufficientemente efficiente, verificò l'esistenza effettiva dei satelliti di Giove, pubblicando a Francoforte nel 1611 la *Narratio de observatis a sé quattuor Jovis satellitibus erronibus quos Galilaeus Galilaeus mathematicus florentinus jure inventionis Medicaea sidera nuncupavit.*

Poiché i gesuiti docenti presso il Collegio Romano erano considerati tra le maggiori autorità scientifiche del tempo, il 29 marzo del 1611 Galileo si recò a Roma per presentare le sue scoperte. Fu accolto con tutti gli onori dallo stesso papa Paolo V, dai cardinali Francesco Maria Del Monte e Maffeo Barberini, e dal principe Federico Cesi, che lo iscrisse nell'Accademia dei Lincei, da lui stesso fondata otto anni prima. Il 1º aprile Galileo poteva già scrivere al segretario ducale Belisario Vinta che i gesuiti «avendo finalmente conosciuta la verità dei nuovi Pianeti Medicei, ne hanno fatte da due mesi in qua continue osservazioni, le quali vanno proseguendo; e le aviamo riscontrate con le mie, e si rispondano giustissime».

I primi sospetti della Chiesa (1611)

Galilei, però, a quel tempo non sapeva ancora che l'entusiasmo con il quale egli andava diffondendo e difendendo le proprie scoperte e teorie avrebbe suscitato resistenze e sospetti in ambito ecclesiastico.

Il 19 aprile il cardinale Roberto Bellarmino incaricò i matematici vaticani di approntargli una relazione sulle nuove scoperte fatte da «un valente matematico per mezo d'un istrumento chiamato *cannone* overo *ochiale*» e la Congregazione del Santo Uffizio, il seguente 17 maggio, precauzionalmente chiese all'Inquisizione di Padova se fosse mai stato aperto, in sede locale, qualche procedimento a carico di Galilei. Evidentemente, la Curia Romana cominciava già a intravedere quali conseguenze «avrebbero potuto avere questi singolari sviluppi della scienza sulla concezione generale del mondo e quindi, indirettamente, sui sacri principi della teologia tradizionale».[60]

Nel 1612 Galileo scrisse il *Discorso intorno alle cose che stanno in su l'acqua, o che in quella si muovono*, nel quale appoggiandosi alla teoria di Archimede dimostrava, contro quella di Aristotele, che i corpi galleggiano o affondano nell'acqua a seconda del loro peso specifico non della loro forma, provocando la polemica risposta del *Discorso apologetico d'intorno al Discorso di Galileo Galilei* del letterato e aristotelico fiorentino Ludovico delle Colombe. Il 2 ottobre, a Palazzo Pitti, presenti il granduca, la granduchessa Cristina e il cardinale Maffeo Barberini, allora suo grande ammiratore, diede una pubblica dimostrazione sperimentale dell'assunto, confutando definitivamente Ludovico delle Colombe.

La polemica sulle macchie solari

ISTORIA
E DIMOSTRAZIONI
INTORNO ALLE MACCHIE SOLARI
E LORO ACCIDENTI
COMPRESE IN TRE LETTERE SCRITTE
ALL'ILLVSTRISSIMO SIGNOR
MARCO VELSERI LINCEO
DVVMVIRO D'AVGVSTA
CONSIGLIERO DI SVA MAESTÀ CESAREA
DAL SIGNOR
GALILEO GALILEI LINCEO
Nobil Fiorentino, Filosofo Matematico Primario del Serenissimo
D. COSIMO II. GRAN DVCA DI TOSCANA.
Si aggiungono nel fine le Lettere, e Disquisizioni del Sig. Apelle.
IN ROMA, Appresso Giacomo Mascardi, MDCXIII.
CON LICENZA DE' SVPERIORI.

Frontespizio dell'*Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari* (1613).

Nel suo *Discorso* Galilei accennava anche alle macchie solari, che egli sosteneva di aver già osservate a Padova nel 1610, senza però darne notizia: scrisse ancora, l'anno seguente, l'*Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti*, pubblicata a Roma dall'Accademia dei Lincei, in risposta a tre lettere del gesuita Christoph Scheiner che, indirizzate alla fine del 1611 a Mark Welser, duumviro di Augusta, mecenate delle scienze e amico dei Gesuiti dei quali era banchiere[61][N 36]. A parte la questione della priorità della scoperta,[N 37] Scheiner sosteneva erroneamente che le macchie consistevano in sciami di astri rotanti intorno al Sole, mentre Galileo le considerava materia fluida appartenente alla superficie del Sole e ruotante intorno ad esso proprio a causa della rotazione stessa della stella.

L'osservazione delle macchie consentì, quindi, a Galileo la determinazione del periodo di rotazione del Sole e la dimostrazione che il cielo e la terra non erano due mondi radicalmente diversi, il primo solo perfezione e immutabilità e il secondo tutto variabile e imperfetto. Il 12 maggio del 1612, infatti, ribadì a Federico Cesi la sua visione copernicana scrivendo come il Sole si rivolgesse «in sé stesso in un mese lunare con rivoluzione simile all'altre de i pianeti, cioè da ponente verso levante intorno a i poli dell'eclittica: la quale novità dubito che voglia essere il funerale o più tosto l'estremo e ultimo giudizio della pseudofilosofia, essendosi già veduti segni nelle stelle, nella luna e nel sole; e sto aspettando di veder scaturire gran cose dal Peripato per mantenimento della immutabilità de i cieli, la quale non so dove potrà esser salvata e celata». Anche l'osservazione del moto di rotazione del Sole e dei pianeti era molto importante: rendeva meno inverosimile la rotazione terrestre, a causa della quale la velocità di un punto all'equatore sarebbe di circa 1 700 km/h anche se la Terra fosse immobile nello spazio.

La difesa dell'eliocentrismo

La scoperta delle fasi di Venere e di Mercurio, osservate da Galileo, non era compatibile col modello geocentrico di Tolomeo, ma solo con quello geo-eliocentrico di Tycho Brahe, che Galileo non prese mai in considerazione, e con quello eliocentrico di Copernico. Galileo, scrivendo a Giuliano de' Medici il 1º gennaio 1611, affermava che «Venere necessarissimamente si volge intorno al sole, come anche Mercurio e tutti li altri pianeti, cosa ben creduta da tutti i Pitagorici, Copernico, Keplero e me, ma non sensatamente[N 38] provata, come ora in Venere e in Mercurio».[62]

Fra il 1612 e il 1615 Galileo difese il modello eliocentrico e chiarì la sua concezione della scienza in quattro lettere private, note come "lettere copernicane" e indirizzate a padre Benedetto Castelli, due a monsignor Pietro Dini, una alla granduchessa madre Cristina di Lorena.

L'*horror vacui*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Vuoto (filosofia)***.

Secondo la dottrina aristotelica in natura il vuoto non esiste poiché ogni corpo terreno o celeste occupa uno spazio che fa parte del corpo stesso. Senza corpo non c'è spazio e senza spazio non esiste corpo. Sostiene Aristotele che "la natura rifugge il vuoto" (*natura abhorret a vacuo*), e perciò lo riempie costantemente; ogni gas o liquido tenta sempre di riempire ogni spazio, evitando di lasciarne porzioni vuote. Un'eccezione però a questa teoria era l'esperienza per la quale si osservava che l'acqua aspirata in un tubo non lo riempiva del tutto ma ne rimaneva inspiegabilmente una parte che si riteneva fosse del tutto vuota e perciò dovesse essere colmata dalla Natura; ma questo non si verificava. Galilei rispondendo a una lettera inviatagli nel 1630 da un cittadino ligure Giovan Battista Baliani confermò questo fenomeno sostenendo che «la ripugnanza del vuoto da parte della Natura» può essere vinta, ma parzialmente, e che, anzi, «lui stesso ha provato che è impossibile far salire l'acqua per aspirazione per un dislivello superiore a 18 braccia, circa 10 metri e mezzo.» [63] Galilei quindi crede che l'*horror vacui* sia limitato[N 39] e non si chiede se in effetti il fenomeno fosse collegato al peso dell'aria, come dimostrerà Evangelista Torricelli.

La disputa con la Chiesa

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Disputa tra Galileo Galilei e la Chiesa***.

La denuncia del domenicano Tommaso Caccini (1614)

Il 21 dicembre 1614, dal pulpito di Santa Maria Novella a Firenze il frate domenicano Tommaso Caccini (1574 – 1648) lanciava contro certi matematici moderni, e in particolare contro Galileo, l'accusa di contraddire le Sacre Scritture con le loro concezioni astronomiche ispirate alle teorie copernicane. Giunto a Roma, il 20 marzo 1615, Caccini denunciò Galileo in quanto sostenitore del moto della Terra intorno al Sole. Intanto a Napoli era stato pubblicato il libro del teologo carmelitano Paolo Antonio Foscarini (1565-1616), la *Lettera sopra l'opinione de' Pittagorici e del Copernico*, dedicata a Galileo, a Keplero e a tutti gli accademici dei Lincei, che intendeva accordare i passi biblici con la teoria copernicana interpretandoli «in modo tale che non gli contradicano affatto».[64]

Il cardinale Roberto Bellarmino, già giudice nel processo di Giordano Bruno, nella lettera di risposta al Foscarini[65] affermava che sarebbe stato possibile reinterpretare i passi della Scrittura che contraddicevano l'eliocentrismo solo in presenza di una vera dimostrazione di esso e, non accettando le argomentazioni di Galileo, aggiungeva che finora non gliene era stata mostrata nessuna, e sosteneva che comunque, in caso di dubbio, si dovessero preferire le sacre scritture.[N 40] Il rifiuto, da parte di Galileo, di accettare la proposta di

Bellarmino di sostituire la teoria tolemaica con quella copernicana - a patto che Galileo la riconoscesse come una mera "ipotesi matematica" atta a "salvare le apparenze" - era un invito, seppur non intenzionale, a far condannare la teoria copernicana.[66]

Il cardinale Roberto Bellarmino

L'anno dopo il Foscarini verrà, per breve tempo, incarcerato e la sua *Lettera* proibita. Intanto il Sant'Uffizio stabilì, il 25 novembre 1615, di procedere all'esame delle *Lettere sulle macchie solari* e Galileo decise di venire a Roma per difendersi personalmente, appoggiato dal granduca Cosimo: «Viene a Roma il Galileo matematico» – scriveva Cosimo II al cardinale Scipione Borghese – «et viene spontaneamente per dar conto di sé di alcune imputazioni, o più tosto calunnie, che gli sono state apposte da' suoi emuli».

Il 25 febbraio 1616 il papa ordinò al cardinale Bellarmino di «convocare Galileo e di ammonirlo di abbandonare la suddetta opinione; e se si fosse rifiutato di obbedire, il Padre Commissario, davanti a un notaio e a testimoni, di fargli precetto di abbandonare del tutto quella dottrina e di non insegnarla, non difenderla e non trattarla». Nello stesso anno il *De revolutionibus* di Copernico fu messo all'Indice *donec corrigatur* (fino a che non fosse corretto). Il cardinale Bellarmino diede comunque a Galileo una dichiarazione in cui venivano negate abiure ma in cui si ribadiva la proibizione di sostenere le tesi copernicane: forse gli onori e le cortesie ricevute malgrado tutto, fecero cadere Galileo nell'illusione che a lui fosse permesso quello che ad altri era vietato.[67]

Controversia sulle comete e *Il Saggiatore*

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Il Saggiatore (trattato)***.

Frontespizio di Il saggiatore di Galileo Galilei (Roma, 1623)

«La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, e altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.»

(Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, Cap. VI)

Nel novembre del 1618 comparvero nel cielo tre comete, fatto che attirò l'attenzione e stimolò gli studi degli astronomi di tutta Europa. Fra essi il gesuita Orazio Grassi, matematico del Collegio Romano, tenne con successo una lezione che ebbe vasta eco, la *Disputatio astronomica de tribus cometis anni MDCXVIII*: con essa, sulla base di alcune osservazioni dirette e di un procedimento logico-scolastico, egli sosteneva l'ipotesi che le comete fossero corpi situati oltre al «cielo della Luna» e la utilizzava per avvalorare il modello di Tycho Brahe, secondo il quale la Terra è posta al centro dell'universo, con gli altri pianeti in orbita invece intorno al Sole, contro l'ipotesi eliocentrica.

Galilei decise di replicare per difendere la validità del modello copernicano. Rispose in modo indiretto, attraverso lo scritto *Discorso delle comete* di un suo amico e discepolo, Mario Guiducci, ma in cui la mano del maestro era probabilmente presente. Nella sua replica Guiducci sosteneva erroneamente che le comete non erano oggetti celesti, ma puri effetti ottici prodotti dalla luce solare su vapori elevatisi dalla Terra, ma indicava anche le contraddizioni del ragionamento di Grassi e le sue erronee deduzioni dalle osservazioni delle comete con il cannocchiale. Il gesuita rispose con uno scritto intitolato *Libra astronomica ac philosophica*, firmato con lo pseudonimo anagrammatico di Lotario Sarsi, attaccava direttamente Galilei e il copernicanesimo.

Galilei a questo punto rispose direttamente: solo nel 1622 fu pronto il trattato *Il Saggiatore*. Scritto in forma di lettera, fu approvato dagli accademici dei Lincei e stampato a Roma nel maggio 1623. Il 6 agosto, dopo la morte di papa Gregorio XV, con il nome di Urbano VIII saliva al soglio pontificio Maffeo Barberini, da anni amico ed estimatore di Galileo. Questo convinse erroneamente Galileo che «risorge la speranza, quella speranza che era ormai quasi del tutto sepolta. Siamo sul punto di assistere al ritorno del prezioso sapere dal lungo esilio a cui era stato costretto», come scritto al nipote del papa Francesco Barberini.

Il Saggiatore presenta una teoria rivelatasi successivamente erronea delle comete come apparenze dovute ai raggi solari. In effetti, la formazione della chioma e della coda delle comete, dipendono dall'esposizione e dalla direzione delle radiazioni solari, dunque Galilei non aveva tutti i torti e Grassi ragione, il quale essendo avverso alla teoria copernicana, non poteva che avere un'idea sui generis dei corpi celesti. La differenza tra le argomentazioni di Grassi e quella di Galileo era tuttavia soprattutto di metodo, in quanto il secondo basava i propri ragionamenti sulle esperienze. Nel Saggiatore, Galileo scrisse infatti la celebre metafora secondo la quale «la filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo)»[68], mettendosi in contrasto con Grassi che si richiamava all'autorità dei maestri del passato e di Aristotele per l'accertamento della verità sulle questioni naturali.

Gli incontri con Urbano VIII (Roma, 1624) e la *Lettera a Francesco Ingoli*

Ritratto di Papa Urbano VIII Barberini, opera di Pietro da Cortona

Il 23 aprile 1624 Galilei giunse a Roma per rendere omaggio al papa e strappargli la concessione della tolleranza della Chiesa nei confronti del sistema copernicano, ma nelle sei udienze concessegli da Urbano VIII non ottenne da questi alcun impegno preciso in tal senso. Senza nessuna assicurazione ma con il vago incoraggiamento che gli veniva dall'esser stato onorato da papa Urbano – che concesse una pensione al figlio Vincenzio – Galileo ritenne di poter rispondere finalmente, nel settembre del 1624, alla *Disputatio* di Francesco Ingoli. Reso formale omaggio all'ortodossia cattolica, nella sua risposta Galileo dovrà confutare le argomentazioni anticopernicane dell'Ingoli senza proporre quel modello astronomico, né rispondere alle argomentazioni teologiche. Nella *Lettera* Galileo enuncia per la prima volta quello che sarà chiamato il *principio della relatività galileiana*:[69] alla comune obiezione portata dai sostenitori della immobilità della Terra, consistente nell'osservazione che i gravi cadono perpendicolarmente sulla superficie terrestre, anziché obliquamente, come apparentemente dovrebbe avvenire se la Terra si muovesse, Galileo risponde portando l'esperienza della nave nella quale, sia essa in movimento uniforme o sia ferma, i fenomeni di caduta o, in generale, dei moti dei corpi in essa contenuti, si verificano

esattamente nello stesso modo, perché «il moto universale della nave, essendo comunicato all'aria e a tutte quelle cose che in essa vengono contenute, e non essendo contrario alla naturale inclinazione di quelle, in loro indelebilmente si conserva».[70]

Dialogo

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo***.

Nello stesso 1624 Galilei cominciò il suo nuovo lavoro, un *Dialogo* che, confrontando le diverse opinioni degli interlocutori, gli avrebbe consentito di esporre le varie teorie correnti sulla cosmologia, e dunque anche quella copernicana, senza mostrare di impegnarsi personalmente a favore di nessuna di esse. Ragioni di salute e familiari prolungarono la stesura dell'opera fino al 1630: dovette prendersi cura della numerosa famiglia del fratello Michelangelo, mentre il figlio Vincenzio, laureatosi in legge a Pisa nel 1628, si sposò l'anno dopo con Sestilia Bocchineri, sorella di Geri Bocchineri, uno dei segretari del duca Ferdinando, e di Alessandra. Per esaudire il desiderio della figlia Maria Celeste, monaca ad Arcetri, di averlo più vicino, affittò vicino al convento il villino «Il Gioiello». Dopo non poche vicissitudini per ottenere l'*imprimatur* ecclesiastico, l'opera venne pubblicata nel 1632.

Nel *Dialogo* i due massimi sistemi messi a confronto sono quello tolemaico e quello copernicano (Galileo esclude così dalla discussione l'ipotesi recente di Tycho Brahe) e tre sono i protagonisti: due sono personaggi reali, amici di Galileo, e all'epoca già defunti, il fiorentino Filippo Salviati (1582-1614) e il veneziano Gianfrancesco Sagredo (1571-1620), nella cui casa si fingono tenute le conversazioni, mentre il terzo protagonista è Simplicio, un personaggio inventato che richiama nel nome un noto, antico commentatore di Aristotele, oltre a sottintendere il suo semplicismo scientifico. Egli è il sostenitore del sistema tolemaico, mentre l'opposizione copernicana è sostenuta dal Salviati e, svolgendo una funzione più neutrale, dal Sagredo, che finisce però per simpatizzare per l'ipotesi copernicana.

Il processo, l'abiura e la condanna (Roma, 1633)

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Processo a Galileo Galilei***, ***S:Sentenza di condanna di Galileo Galilei*** *e* ***S:Abiura di Galileo Galilei***.

Joseph-Nicolas Robert-Fleury: *Il processo di Galilei*

Il *Dialogo* ricevette molti elogi, tra i quali quelli di Benedetto Castelli, di Fulgenzio Micanzio, collaboratore e biografo di Paolo Sarpi, e di Tommaso Campanella, ma già nell'agosto 1632 si diffusero le voci di una proibizione del libro: il Maestro del Sacro Palazzo Niccolò Riccardi aveva scritto il 25 luglio all'inquisitore di Firenze Clemente Egidi che per ordine del Papa il libro non doveva più essere diffuso; il 7 agosto gli chiedeva di rintracciare le copie già vendute e di sequestrarle. Il 5 settembre, secondo l'ambasciatore fiorentino Francesco Niccolini, il Papa adirato accusò Galileo di aver raggirato i ministri che avevano autorizzato la pubblicazione dell'opera. Urbano VIII esternò tutto il suo risentimento in quanto una sua tesi era stata trattata, secondo lui, maldestramente ed esposta al ridicolo. Discutendo della teoria sulle maree, sostenuta dal copernicano Salviati - e che avrebbe dovuto essere la prova definitiva della mobilità della Terra -

Simplicio propugna "una saldissima dottrina, che già da persona dottissima ed eminentissima appresi, e alla quale è forza quietarsi" (chiaro riferimento a Urbano), secondo la quale Dio, grazie alla sua "infinita sapienza e potenza", avrebbe potuto causare le maree in modi diversissimi tra loro, e non si poteva essere sicuri che quello proposto da Salviati fosse l'unico corretto. Ora, a prescindere dal fatto che la teoria galileiana delle maree era errata, sarà parso sicuramente oltraggioso il commento ironico di Salviati, il quale definisce la proposta di Simplicio "una mirabile e veramente angelica dottrina".[71] Infine l'opera si chiudeva con l'affermazione che agli uomini si "concede il disputare intorno alla costituzione del mondo" a patto di non "ritrovare l'opera fabbricata" da Dio. Questa conclusione non era altro che un espediente diplomatico escogitato pur di andare in stampa. La qual cosa aveva fatto infuriare il Pontefice. Il 23 settembre l'Inquisizione romana sollecitava quella fiorentina perché notificasse a Galileo l'ordine di comparire a Roma entro il mese di ottobre davanti al Commissario generale del Sant'Uffizio». Galileo, in parte perché malato, in parte perché sperava che la questione potesse aggiustarsi in qualche modo senza l'apertura del processo, ritardò per tre mesi la partenza; di fronte alla minacciosa insistenza del Sant'Uffizio, il 20 gennaio 1633 partì per Roma in lettiga.

Il processo cominciò il 12 aprile, con il primo interrogatorio di Galileo, al quale il commissario inquisitore, il domenicano Vincenzo Maculano, contestò di aver ricevuto, il 26 febbraio 1616, un «precetto» con il quale il cardinale Bellarmino gli avrebbe intimato di abbandonare la teoria copernicana, di non sostenerla in nessun modo e di non insegnarla. Nell'interrogatorio Galileo negò di aver avuto conoscenza del precetto e sostenne di non ricordare che nella dichiarazione del Bellarmino vi fossero le parole *quovis modo* (in qualsiasi modo) e *nec docere* (non insegnare). Incalzato dall'inquisitore, Galileo non solo ammise di non avere detto «cosa alcuna del sodetto precetto», ma anzi arrivò a sostenere che «nel detto libro io mostro il contrario di detta opinione del Copernico, e che le ragioni di esso Copernico sono invalide e non concludenti».[72] Concluso il primo interrogatorio, Galileo fu trattenuto, «pur sotto strettissima sorveglianza», in tre stanze del palazzo dell'Inquisizione, «con ampia e libera facoltà di passeggiare».[73]

Il 22 giugno, il giorno successivo all'ultimo interrogatorio di Galilei, nella sala capitolare del convento domenicano di Santa Maria sopra Minerva, presente e inginocchiato Galileo, fu emessa la sentenza dai cardinali Felice Centini, Guido Bentivoglio, Desiderio Scaglia, Antonio Barberini, Berlinghiero Gessi, Fabrizio Verospi e Marzio Ginetti, «inquisitori generali contro l'eretica pravità», nella quale si riassumeva la lunga vicenda del contrasto fra Galileo e la dottrina della Chiesa, cominciata dal 1615 con lo scritto *Delle macchie solari* e l'opposizione dei teologi nel 1616 al modello Copernicano. Nella sentenza si sosteneva poi che il documento ricevuto nel febbraio 1616 fosse un'effettiva ammonizione a non difendere o insegnare la teoria copernicana.[74]

La prigionia di Galileo immaginata da Jean Laurent

Imposta l'abiura «con cuor sincero e fede non finta» e proibito il *Dialogo*, Galilei venne condannato al «carcere formale ad arbitrio nostro» e alla «pena salutare» della recita settimanale dei sette salmi penitenziali per tre anni,[N 41] riservandosi l'Inquisizione di «moderare, mutare o levar in tutto o parte» le pene e le penitenze.[75]

Se la leggenda della frase di Galileo, «E pur si muove»,[N 42] pronunciata appena dopo l'abiura, serve a suggerire la sua intatta convinzione della validità del modello copernicano, la conclusione del processo segnava la sconfitta del suo programma di diffusione della nuova metodologia scientifica, fondata sull'osservazione rigorosa dei fatti e sulla loro verifica sperimentale – contro la vecchia scienza che produce «esperienze come fatte e rispondenti al suo bisogno senza averle mai né fatte né osservate»[76] – e contro i pregiudizi del senso comune, che spesso induce a ritenere reale qualunque apparenza: un programma di rinnovamento scientifico, che insegnava «a non aver più fiducia nell'autorità, nella tradizione e nel senso comune», che voleva «insegnare a pensare».[77]

Gli ultimi anni (1633-1642)

Frontespizio di *Systema cosmicum* di Galileo Galilei (Lione, 1641), traduzione latina del Dialogo

La sentenza di condanna prevedeva un periodo di carcere a discrezione del Sant'Uffizio e l'obbligo di recitare per tre anni, una volta alla settimana, i salmi penitenziali. Il rigore letterale fu mitigato nei fatti: la prigionia consistette nel soggiorno coatto per cinque mesi presso la residenza romana dell'ambasciatore del Granduca di Toscana, Pietro Niccolini, a Trinità dei Monti e di qui, nella casa dell'arcivescovo Ascanio Piccolomini a Siena, su richiesta di questi. Quanto ai salmi penitenziali, Galileo incaricò di recitarli, con il consenso della Chiesa, la figlia Maria Celeste[78], suora di clausura. A Siena il Piccolomini favorì Galileo permettendogli di incontrare personalità della città e di dibattere questioni scientifiche. A seguito di una lettera anonima che denunciò l'operato dell'arcivescovo e dello stesso Galileo,[79] il Sant'Uffizio provvide, accogliendo una stessa richiesta avanzata in precedenza da Galilei, a confinarlo nell'isolata villa («Il Gioiello») che lo scienziato possedeva nella campagna di Arcetri.[N 43] Nell'ordine del 1º dicembre 1633 si intimava a Galileo di «stare da solo, di non chiamare né di ricevere alcuno, per il tempo ad arbitrio di Sua Santità».[N 44] Solo i familiari potevano fargli visita, dietro preventiva autorizzazione: anche per questo motivo gli fu particolarmente dolorosa la perdita della figlia suor Maria Celeste, l'unica con cui avesse mantenuto legami, avvenuta il 2 aprile 1634.

Poté tuttavia mantenere corrispondenza con amici ed estimatori, anche fuori d'Italia: a Elia Diodati, a Parigi, scrisse il 7 marzo 1634, consolandosi delle sue sventure che «l'invidia e la malignità mi hanno machinato contro» con la considerazione che «l'infamia ricade sopra i traditori e i costituiti nel più sublime grado dell'ignoranza». Dal Diodati seppe della traduzione in latino che Matthias Bernegger andava facendo a Strasburgo del suo *Dialogo* e gli riferì di «un tal Antonio Rocco [...] purissimo peripatetico, e remotissimo dall'intender nulla né di matematica né d'astronomia» che scriveva a Venezia «mordacità e contumelie» contro di lui. Questa, e altre lettere, dimostrano quanto poco Galileo avesse rinnegato le proprie convinzioni copernicane.

I *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (1638)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze***.

Dopo il processo del 1633 Galilei scrisse e pubblicò nei Paesi Bassi[N 45] nel 1638 un grande trattato scientifico dal titolo *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica e i moti locali* grazie al quale lo si considera il *padre della scienza moderna*. È organizzato come

un dialogo che si svolge in quattro giornate fra i tre medesimi protagonisti del precedente *Dialogo dei massimi sistemi* (Sagredo, Salviati e Simplicio).

Nella prima giornata, Galileo tratta della resistenza dei materiali: la diversa resistenza deve essere legata alla struttura della particolare materia e Galileo, pur senza pretendere di pervenire a una spiegazione del problema, affronta l'interpretazione atomistica di Democrito, considerandola un'ipotesi capace di rendere conto di fenomeni fisici. In particolare, la possibilità dell'esistenza del vuoto – prevista da Democrito – viene ritenuta una seria ipotesi scientifica e nel vuoto – ossia nell'inesistenza di un qualunque mezzo in grado di opporre resistenza – Galileo sostiene giustamente che tutti i corpi «discenderebbero con eguale velocità», in opposizione con la scienza contemporanea che riteneva l'impossibilità del moto nel vuoto.

Dopo aver trattato della statica e della leva nella seconda giornata, nella terza e nella quarta si occupa della dinamica, stabilendo le leggi del moto uniforme, del moto naturalmente accelerato e del moto uniformemente accelerato e delle oscillazioni del pendolo.

DISCORSI
E
DIMOSTRAZIONI
MATEMATICHE
intorno à due nuove scienze
Attenenti alla
MECANICA & i MOVIMENTI LOCALI
del signor
GALILEO GALILEI LINCEO
Filosofo e Matematico primario del Serenissimo
Grand Duca di Toscana.
IN LEIDA,
Appresso gli Elsevirii.

Frontespizio di *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno à due nuoue scienze del signor Galileo Galilei Linceo* (Leida, 1638)

Un'affettuosa corrispondenza

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Corrispondenza tra Galileo Galilei e Alessandra Bocchineri***.

Negli ultimi anni di vita, Galilei intraprende un'affettuosa corrispondenza con Alessandra Bocchineri.[N 46] La famiglia Bocchineri di Prato aveva dato nel 1629 una giovane, di nome Sestilia, sorella di Alessandra, per moglie al figlio di Galilei, Vincenzio.

Quando Galilei, nel 1630, ormai sessantaseienne, incontra Alessandra,[N 47] questa è una donna di 33 anni che si è affinata e ha coltivato la sua intelligenza come dama d'onore della imperatrice Eleonora Gonzaga presso la corte viennese dove conosce e sposa Giovanni Francesco Buonamici, un importante diplomatico che diventerà buon amico di Galilei.

Nella corrispondenza Alessandra e Galilei si scambiano numerosi inviti per incontrarsi e Galilei non manca di elogiare l'intelligenza della donna dato che «sì rare si trovano donne che tanto sensatamente discorrino come ella fa».[80][81][82] Con la cecità e l'aggravarsi delle condizioni di salute[N 48] lo scienziato pisano è costretto talvolta a rifiutare gli inviti «non solo per le molte indisposizioni che mi tengono oppresso in questa mia gravissima età, ma perché son ritenuto ancora in carcere, per quelle cause che benissimo son note».[83][84]

L'ultima lettera mandata ad Alessandra nel 20 dicembre del 1641 di "non volontaria brevità"[N 49] precede di poco la morte di Galilei che sopraggiungerà 19 giorni dopo nella notte dell'8 gennaio 1642 ad Arcetri, assistito da Viviani e Torricelli.

Dopo la morte

> «Vide / sotto l'etereo padiglion rotarsi / più mondi, e il Sole irradïarli immoto,
> onde all'Anglo che tanta ala vi stese / sgombrò primo le vie del firmamento.»

(Ugo Foscolo, *Dei sepolcri*, vv. 165-169)

La tomba di Galilei nella basilica di Santa Croce, Firenze

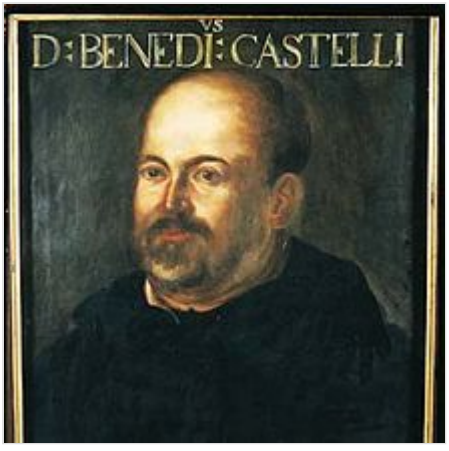
Galilei venne tumulato nella Basilica di Santa Croce a Firenze insieme ad altri grandi come Machiavelli e Michelangelo ma non fu possibile innalzargli l'«augusto e suntuoso deposito» desiderato dai discepoli, perché il 25 gennaio il nipote di Urbano VIII, il cardinale Francesco Barberini, scrisse all'inquisitore di Firenze Giovanni Muzzarelli di «*far passare all'orecchie del Gran Duca che non è bene fabbricare mausolei al cadavero di colui che è stato penitentiato nel Tribunale della Santa Inquisitione, ed è morto mentre durava la penitenza; nell'epitaffio o iscrittione che si porrà nel sepolcro, non si leggano parole tali che possano offendere la reputatione di questo Tribunale. La medesima avvertenza dovrà pur ella avere con chi reciterà l'oratione funebre [...]*».

La Chiesa mantenne la sorveglianza anche nei confronti degli allievi di Galileo: quando questi diedero vita all'*Accademia del Cimento*, essa intervenne presso il Granduca, e l'Accademia fu sciolta nel 1667.[85] Soltanto nel 1737, Galileo Galilei fu onorato con un monumento funebre in Santa Croce, che sarebbe stato celebrato da Ugo Foscolo.[86]

Per completezza, giova ricordare che solo nel 1992, dopo 11 anni di studio di un'apposita commissione pontificia voluta da Papa Giovanni Paolo II, dopo quasi 360 anni dalla condanna la Chiesa ha riconosciuto come ingiusta la pena inflitta allo scienziato, ritenendola tuttavia motivata dal fatto che Galileo avesse introdotto nuove tesi "senza averne fornito adeguate prove" (relazione Card. Poupard,[87])

Eliocentrismo, scienza e teologia

La dottrina galileiana delle due verità



Benedetto Castelli

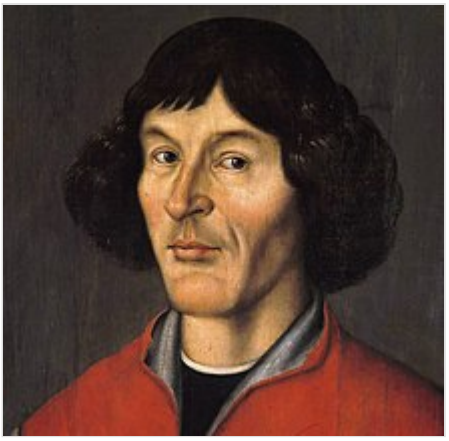
Convinto della correttezza della cosmologia copernicana, Galileo era ben consapevole che essa fosse ritenuta in contraddizione con il testo biblico e la tradizione dei Padri della Chiesa, che sostenevano invece una concezione geocentrica dell'universo. Poiché la Chiesa considerava le Sacre Scritture ispirate dallo Spirito Santo, la teoria eliocentrica poteva essere accettata, fino a prova contraria, soltanto come semplice ipotesi (*ex suppositione*) o modello matematico, senza alcuna attinenza con la reale posizione dei corpi celesti.[N 50] Proprio a questa condizione il *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico non era stato condannato dalle autorità ecclesiastiche e menzionato nell'Indice dei libri proibiti, almeno fino al 1616.[88]

Galileo, intellettuale cattolico, si inserì nel dibattito sul rapporto fra scienza e fede con la lettera a padre Benedetto Castelli del 21 dicembre 1613.[N 51] Egli difese il modello copernicano sostenendo che esistono due verità necessariamente non in contraddizione o in conflitto fra loro. La Bibbia è certamente un testo sacro di ispirazione divina e dello Spirito Santo, ma comunque scritto in un preciso momento storico con lo scopo di orientare il lettore verso la comprensione della vera religione. Per questa ragione, come già avevano sostenuto molti esegeti tra

i quali Lutero e Keplero, i fatti della Bibbia sono stati necessariamente scritti in modo tale da poter essere compresi anche dagli antichi e dalla gente comune. Occorre quindi discernere, come già sostenuto da Agostino d'Ippona, il messaggio propriamente religioso dalla descrizione, storicamente connotata e inevitabilmente narrativa e didascalica, di fatti, episodi e personaggi:

> «Dal che seguita, che qualunque volta alcuno, nell'esporla, volesse fermarsi sempre nel nudo suono litterale, potrebbe, errando esso, far apparire nelle Scritture non solo contraddizioni e proposizioni remote dal vero, ma gravi eresie e bestemmie ancora: poi che sarebbe necessario dare a Iddio e piedi e mani e occhi, e non meno affetti corporali e umani, come d'ira, di pentimento, d'odio e anco tal volta la dimenticanza delle cose passate e l'ignoranza delle future [...]»

(Galileo Galilei, *Lettera a Madama Cristina di Lorena granduchessa di Toscana*.)


Niccolò Copernico

Il noto episodio biblico della richiesta di Giosuè a Dio di fermare il Sole per prolungare il giorno era usato in ambito ecclesiastico a sostegno del sistema geocentrico. Galileo sostenne invece che in quel modo il giorno non si sarebbe allungato, in quanto nel sistema tolemaico la rotazione diurna (giorno/notte) non dipende dal Sole, ma dalla rotazione del *Primum Mobile*. La Bibbia deve essere reinterpretata e «bisogna alterar il senso delle parole, e dire che quando la Scrittura dice che Iddio fermò il Sole, voleva dire che fermò 'l primo mobile, ma che, per accomodarsi alla capacità di quei che sono a fatica idonei a intender il nascere e 'l tramontar del Sole, ella dicesse al contrario di quel che avrebbe detto parlando a uomini sensati».[89] Invece, secondo Galileo, nel sistema copernicano la rotazione del Sole sul proprio asse provoca sia la rivoluzione della Terra attorno al Sole, sia la rotazione diurna (giorno/notte) della Terra attorno all'asse terrestre (ipotesi poi mostratesi entrambe errate). Quindi, scrive Galileo, l'episodio biblico «ci mostra manifestamente la falsità e impossibilità del mondano sistema Aristotelico e Tolemaico, e all'incontro benissimo s'accomoda co 'l Copernicano».[90] Infatti se Dio avesse fermato il Sole assecondando la richiesta di Giosuè, ne avrebbe necessariamente bloccato la rotazione assiale (unico suo movimento previsto nel sistema copernicano), provocando di conseguenza - secondo Galileo - l'arresto sia della (ininfluente) rivoluzione annuale, sia della rotazione terrestre diurna prolungando quindi la durata del giorno. A questo proposito, è interessante la critica proposta da Arthur Koestler, in cui sostiene che Galileo "sapeva meglio di chiunque altro che se la terra si fermasse bruscamente, montagne, case, città, crollerebbero come un castello di carte; il più ignorante dei frati, senza sapere nulla del momento di inerzia, sapeva benissimo quel che succedeva quando i cavalli e la carrozza frenavano di colpo o quando una nave finiva contro gli scogli. Se si interpretava la Bibbia secondo Tolomeo, il brusco arresto del Sole non aveva effetti fisici degni di nota e il miracolo rimaneva credibile al pari di qualsiasi altro miracolo; in base all'interpretazione di Galileo, Giosuè avrebbe distrutto non soltanto gli Amorrei, ma la terra intera. Sperando di far passare queste sciocchezze penose, Galileo rivelava il suo disprezzo per gli avversari".[91] Galileo fece analoghe considerazioni in lettere indirizzate al fiorentino monsignor Piero Dini e alla granduchessa Cristina di Lorena, le quali destarono preoccupazione negli ambienti conservatori per le idee innovative, il carattere polemico e l'ardimento coi quali lo scienziato sosteneva che alcuni passi della Bibbia dovessero venir reinterpretati alla luce del sistema copernicano, all'epoca non ancora dimostrato.

Per Galileo le Sacre Scritture si occupano di Dio; il metodo per condurre le indagini sulla Natura deve fondarsi su «sensate esperienze» e «necessarie dimostrazioni». La Bibbia e la Natura non possono contraddirsi perché derivano entrambe da Dio; di conseguenza, in caso di discordia apparente, non sarà la scienza a dover fare un passo indietro, bensì gli interpreti del testo sacro che dovranno cercare al di là del significato superficiale di quest'ultimo. In altri termini, come spiega lo studioso di Galilei Andrea Battistini, «il testo biblico è conforme soltanto "al comun modo del volgo", ossia si adatta non già alle competenze degli "intendenti", ma ai limiti conoscitivi dell'uomo comune, velando così con una sorta di allegoria il senso più profondo degli enunciati. Se il messaggio letterale può divergere dagli enunciati della scienza, non lo può mai il suo contenuto "recondito" e più autentico, ricavabile dall'interpretazione del testo biblico oltre i suoi significati più epidermici».[92] Circa il rapporto tra scienza e teologia, celebre è la sua frase: «intesi da persona ecclesiastica costituita in eminentissimo grado, l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo»,[93] usualmente attribuita al cardinale Cesare Baronio.[94] Si noti che, applicando tale criterio, Galileo non avrebbe potuto usare il passo biblico di Giosuè per cercare di dimostrare un presunto accordo tra testo sacro e sistema copernicano, e la supposta contraddizione tra la Bibbia e il modello tolemaico. Deriva invece proprio da tale criterio la visione galileiana secondo la quale esistono due sorgenti di conoscenza ("libri"), che sono in grado di rivelare la stessa verità che proviene da Dio. Il primo è la *Bibbia*, scritta in termini comprensibili al "volgo", che ha essenzialmente valore salvifico e di redenzione dell'anima, e richiede quindi un'attenta interpretazione delle affermazioni relative ai fenomeni naturali che in essa sono descritti. Il secondo è «questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), [...] scritto in lingua matematica»,[95] che va letto secondo la razionalità scientifica e non va posposto al primo ma, per essere ben interpretato, deve essere studiato con gli strumenti di cui il medesimo Dio della Bibbia ci ha dotati: sensi, discorso e intelletto:

Ritratto di Cristina di Lorena, Santi di Tito (Siena, Palazzo Pubblico).

> «[...] nelle dispute di problemi naturali non si dovrebbe cominciare dalla autorità di luoghi delle Scritture, ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie: perché, procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima esecutrice de gli ordini di Dio [...].»
>
> (Galileo Galilei, *Lettera a Madama Cristina di Lorena granduchessa di Toscana*)

Sempre nella lettera alla granduchessa Cristina di Lorena del 1615, alla domanda se la teologia potesse ancora essere concepita come la regina delle scienze, Galilei rispose che l'oggetto di cui trattava la teologia la rendeva d'importanza primaria, ma che questa non poteva pretendere di pronunciare giudizi nel campo delle verità della scienza. Al contrario, se un certo fatto o fenomeno scientificamente dimostrato non si accorda con i testi sacri, allora sono questi che devono essere riletti alla luce dei nuovi progressi e delle nuove scoperte.[96]

Secondo la dottrina galileiana delle due verità non vi può essere, in definitiva, disaccordo tra vera scienza e vera fede essendo, per definizione, entrambe vere. Ma, in caso di apparente contraddizione su fatti naturali, occorre modificare l'interpretazione del testo sacro per adeguarla alle conoscenze scientifiche più aggiornate.

La posizione della Chiesa al riguardo non differiva sostanzialmente da quella di Galileo: con molte più cautele, anche la Chiesa cattolica ammetteva la necessità di rivedere l'interpretazione delle sacre scritture alla luce di fatti nuovi e nuove conoscenze solidamente comprovate.[97] Ma nel caso del sistema copernicano, il cardinal Roberto Bellarmino e molti altri teologi cattolici sostennero, ragionevolmente, che non vi fossero prove conclusive a suo favore:[98]

> «Dico che quando ci fusse vera demostratione che il sole stia nel centro del mondo e la terra nel 3° cielo, e che il sole non circonda la terra, ma la terra circonda il sole, allhora bisogneria andar con molta consideratione in esplicare le Scritture che paiono contrarie, e più tosto dire che non l'intendiamo, che dire che sia falso quello che si dimostra. Ma io non crederò che ci sia tal dimostratione, fin che non mi sia mostrata»
>
> (Lettera del cardinal Bellarmino a padre Foscarini (Lettera XII, N. 1110 del 12 aprile 1615)[88])

La mancata osservazione, con gli strumenti allora disponibili, della parallasse stellare (che si sarebbe dovuta riscontrare come effetto dello spostamento della Terra rispetto al cielo delle stelle fisse) costituiva invece, all'epoca, evidenza contraria alla teoria eliocentrica.[N 52] In tale contesto, la Chiesa ammetteva quindi che si parlasse del modello copernicano solo *ex suppositione* (come ipotesi matematica). La difesa di Galileo *ex professo* (con cognizione di causa e competenza, di proposito e intenzionalmente) della teoria copernicana quale reale descrizione fisica del sistema solare e delle orbite dei corpi celesti si scontrò quindi, inevitabilmente, con la posizione ufficiale della Chiesa cattolica. Secondo Galileo la teoria copernicana non poteva essere considerata una semplice ipotesi matematica per il semplice fatto che era l'unica spiegazione perfettamente accurata e non utilizzava quelle "assurdità" costituite dagli eccentrici e epicicli. In realtà, diversamente da quanto si diceva a quel tempo, per mantenere un livello di precisione paragonabile a quello del sistema tolemaico, erano stati necessari a Copernico più eccentrici e epicicli di quelli utilizzati da Tolomeo.[99] Il numero esatto di quest'ultimi è inizialmente di 34 (nella sua prima esposizione del sistema, contenuta nel *Commentariolus*), ma raggiunge la cifra di 48 nel *De revolutionibus*, secondo i calcoli di Koestler. Invece, il sistema tolemaico non ne utilizzava 80, come affermato da Copernico, bensì solamente 40, secondo la versione aggiornata del 1453 del sistema tolemaico da parte di Peurbach. Lo storico della scienza Dijksterhuis fornisce altri dati, ritenendo che il sistema copernicano utilizzasse solo cinque "cerchi" in meno di quello tolemaico. L'unica differenza sostanziale, pertanto, consisteva esclusivamente nell'assenza degli equanti nella teoria copernicana.[100] Il sopracitato Koestler si è chiesto se questo errore di valutazione sia da attribuirsi alla mancata lettura da parte di Galileo dell'opera di Copernico, oppure alla sua disonestà intellettuale.[101] Questa contrapposizione sfociò inizialmente nella messa all'Indice del *De revolutionibus*, e infine, molti anni dopo, nel processo a Galileo Galilei del 1633, che si concluse con la condanna[N 53] per "veemente sospetto di eresia" e l'abiura[N 54] forzata delle sue concezioni astronomiche.

Riabilitazione da parte della Chiesa cattolica

Al di là dal giudizio storico, giuridico e morale sulla condanna a Galilei, le questioni di carattere epistemologico e di ermeneutica biblica che furono al centro del processo sono state oggetto di riflessione da parte di innumerevoli pensatori moderni, che spesso hanno citato la vicenda di Galileo per esemplificare, talora in termini volutamente paradossali, il loro pensiero in merito a tali questioni. Ad esempio, il filosofo austriaco Paul Feyerabend, sostenitore di un'*anarchia epistemologica*, sostenne che:

> «La Chiesa dell'epoca di Galilei si attenne alla ragione più che lo stesso Galilei, e prese in considerazione anche le conseguenze etiche e sociali della dottrina galileiana. La sua sentenza contro Galilei fu razionale e giusta, e solo per motivi di opportunità politica se ne può legittimare la revisione[N 55]»
>
> (P. Feyerabend, *Against Method*, 3rd Edition, London, Verso Books, 1993, Part XIII, p. 125.)

Questa provocazione sarà poi ripresa dal card. Joseph Ratzinger, dando luogo a contestazioni da parte dell'opinione pubblica[102]. Ma il vero scopo per cui Feyerabend aveva espresso tale provocatoria affermazione era "solo mostrare la contraddizione di coloro che approvano Galileo e condannano la Chiesa, ma poi verso il lavoro dei loro contemporanei sono rigorosi come lo era la Chiesa ai tempi di Galileo".[103]

Nel corso dei secoli che seguirono, la Chiesa modificò la propria posizione nei confronti di Galilei: nel 1734 il Sant'Uffizio concesse l'erezione di un mausoleo in suo onore nella chiesa di Santa Croce in Firenze; Benedetto XIV nel 1757 tolse dall'Indice i libri che insegnavano il moto della Terra, con ciò ufficializzando quanto già di fatto aveva fatto papa Alessandro VII nel 1664 con il ritiro del Decreto del 1616.

La definitiva autorizzazione all'insegnamento del moto della Terra e dell'immobilità del Sole arrivò con un decreto della Sacra Congregazione dell'inquisizione approvato da papa Pio VII il 25 settembre 1822.

Particolarmente significativo risulta un contributo del 1855 del teologo e cardinale britannico John Henry Newman, a pochi anni dalla abilitazione dell'insegnamento dell'eliocentrismo e quando le teorie di Newton sulla gravitazione risultavano ormai affermate e provate sperimentalmente. Innanzitutto il teologo riassume il rapporto dell'eliocentrismo con le Scritture:

> «[...] Quando il sistema copernicano cominciò a diffondersi, quale uomo religioso non sarebbe stato tentato dall'inquietudine, o almeno dal timore dello scandalo, per l'apparente contraddizione che esso implicava con una certa autorevole tradizione della Chiesa e con l'enunciato della Scrittura? Generalmente si accettava, come se gli Apostoli lo avessero espressamente annunciato sia oralmente che per iscritto, come verità della Rivelazione, che la terra fosse immobile e che il sole, fissato in un solido firmamento, ruotasse intorno alla terra. Dopo un po' di tempo, tuttavia, e un'analisi completa, si scoprì che la Chiesa non aveva deciso quasi niente su questioni come questa e che la scienza fisica poteva muoversi in questa sfera di pensiero quasi a piacere, senza timore di scontrarsi con le decisioni dell'autorità ecclesiastica.»
>
> (J. H. Newman, VIII: *Il Cristianesimo e la ricerca scientifica*, in *Scritti sull'università* (1855)[104])

Interessante è la lettura che il Cardinale compie della vicenda Galileo come conferma, e non negazione, dell'origine divina della Chiesa:

> «[...] è certamente un fatto molto significativo, considerando con quanta ampiezza e quanto a lungo fosse stata sostenuta dai cattolici una certa interpretazione di queste affermazioni fisiche della Scrittura, che la Chiesa non l'abbia formalmente riconosciuta (la teoria del geocentrismo, ndr). Guardando alla questione da un punto di vista umano, era inevitabile che essa dovesse far propria quell'opinione. Ma ora, accertando la nostra posizione rispetto alle nuove scienze di questi ultimi tempi, troviamo che malgrado gli abbondanti commenti che fin dall'inizio essa ha sempre fatto sui

testi sacri, com'è suo compito e suo diritto fare, tuttavia, è sempre stata indotta a spiegare formalmente i testi in questione o a dar loro un senso di autorità che la scienza moderna può mettere in discussione.»

(ibid.)

Nel 1968 papa Paolo VI fece avviare la revisione del processo e, con l'intento di porre una parola definitiva riguardo a queste polemiche, papa Giovanni Paolo II il 3 luglio 1981, auspicò che fosse intrapresa una ricerca interdisciplinare sui difficili rapporti di Galileo con la Chiesa e istituì una Commissione Pontificia per lo studio della controversia tolemaico-copernicana del XVI e del XVII secolo, nella quale il caso Galilei si inserisce. Il papa ammise, nel discorso del 10 novembre 1979 in cui annunciava l'istituzione della commissione, che "Galileo ebbe molto a soffrire, non possiamo nasconderlo, da parte di uomini e organismi di Chiesa".[105]

Dopo ben tredici anni di dibattimento, il 31 ottobre 1992, la Chiesa cancellò la condanna, formalmente ancora esistente[106], e chiarì la sua interpretazione sulla questione teologica scientifica galileiana riconoscendo che la condanna di Galileo Galilei fu dovuta all'ostinazione di entrambe le parti nel non voler considerare le rispettive teorie come semplici ipotesi non comprovate sperimentalmente e, d'altra parte, alla «mancanza di perspicacia», ovvero di intelligenza e lungimiranza, dei teologi che lo condannarono, incapaci di riflettere sui propri criteri di interpretazione della Scrittura e responsabili di aver inflitto molte sofferenze allo scienziato.[24] Come dichiarò infatti Giovanni Paolo II:

«[...] come la maggior parte dei suoi avversari, Galileo non fa distinzione tra quello che è l'approccio scientifico ai fenomeni naturali e la riflessione sulla natura, di ordine filosofico, che esso generalmente richiama. È per questo che egli rifiutò il suggerimento che gli era stato dato di presentare come un'ipotesi il sistema di Copernico, fin tanto che esso non fosse confermato da prove irrefutabili. Era quella, peraltro, un'esigenza del metodo sperimentale di cui egli fu il geniale iniziatore. [...] Il problema che si posero dunque i teologi dell'epoca era quello della compatibilità dell'eliocentrismo e della Scrittura. Così la scienza nuova, con i suoi metodi e la libertà di ricerca che essi suppongono, obbligava i teologi ad interrogarsi sui loro criteri di interpretazione della Scrittura. La maggior parte non seppe farlo. [...] Il giudizio pastorale che richiedeva la teoria copernicana era difficile da esprimere nella misura in cui il geocentrismo sembrava far parte dell'insegnamento stesso della Scrittura. Sarebbe stato necessario contemporaneamente vincere delle abitudini di pensiero e inventare una pedagogia capace di illuminare il popolo di Dio.»

(Giovanni Paolo II ai membri della Pontificia Accademia delle Scienze, 31 ottobre 1992)

Galilei e la scienza

«La storia del pensiero scientifico del Medioevo e del Rinascimento, che si comincia ora a comprendere un po' meglio, si può dividere in due periodi, o meglio, perché l'ordine cronologico corrisponde solo molto approssimativamente a questa divisione, si può dividere, grosso modo, in tre fasi o epoche, corrispondenti successivamente a tre differenti correnti di pensiero: prima la fisica aristotelica; poi la fisica dell'*impetus*, iniziata, come ogni altra cosa, dai Greci ed elaborata dalla corrente dei *nominalisti* parigini del XIV secolo; e infine la fisica moderna, archimedea e galileiana.»[107]

Fra le maggiori scoperte che Galilei fece, guidato dagli esperimenti, si annoverano un primo approccio fisico alla relatività, poi nota come relatività galileiana, la scoperta delle quattro lune principali di Giove, dette appunto satelliti galileiani (Io, Europa, Ganimede e Callisto) e il principio di inerzia, seppur parzialmente.

Compì anche studi sul moto di caduta dei gravi e riflettendo sui moti lungo i piani inclinati scoprì il problema del "tempo minimo" nella caduta dei corpi materiali, e studiò varie traiettorie, tra cui la spirale paraboloide e la cicloide.

Nell'ambito delle sue ricerche di matematica si avvicinò alle proprietà dell'infinito introducendo il celebre paradosso di Galileo.[108] Nel 1640 Galilei incoraggiò il suo allievo Bonaventura Cavalieri a sviluppare le idee del maestro e di altri sulla geometria con il metodo degli indivisibili, per determinare aree e volumi: questo metodo rappresentò una tappa fondamentale per l'elaborazione del calcolo infinitesimale.

La nascita della scienza moderna

Il metodo scientifico

> «Quando Galilei fece rotolare le sue sfere su di un piano inclinato con un peso scelto da lui stesso, e Torricelli fece sopportare all'aria un peso che egli stesso sapeva già uguale a quello di una colonna d'acqua conosciuta [...] fu una rivelazione luminosa per tutti gli investigatori della natura. Essi compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno, e che [...] essa deve costringere la natura a rispondere alle sue domande; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, colle redini; perché altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo a una legge necessaria.»
>
> (Immanuel Kant, *Critica della ragion pura* [Ed. orig. 1787], Roma-Bari, Editori Laterza, 2000, Prefazione)

Fasi della Luna disegnate da Galileo nel 1616

Galileo Galilei fu uno dei protagonisti della fondazione del metodo scientifico espresso con linguaggio matematico e pose l'esperimento come strumento a base dell'indagine sulle leggi della natura, in contrasto con la tradizione aristotelica e la sua analisi qualitativa del cosmo:[109]

> «Hanno sin qui la maggior parte dei filosofi creduto che la superficie [della Luna] fosse pulita tersa e assolutissimamente sferica, e se qualcuno disse di credere, che ella fusse aspra e muntuosa fu reputato parlare più presto favolusamente, che filosoficamente. Ora io questo istesso corpo lunare [...] asserisco il primo, non più per immaginazione, ma per *sensata esperienza e necessaria dimostrazione*, che egli è di superficie piena di innumerevoli cavità ed eminenze, tanto rilevate che di gran lunga superano le terrene montuosità.»

(G. Galilei, Lettera a Gallanzone Gallanzoni, 1611)

Già nella terza lettera del 1611 a Mark Welser a proposito della polemica sulle macchie solari, Galilei si domandava che cosa l'uomo nella sua ricerca vuole arrivare a conoscere.

> «O noi vogliamo specolando tentar di penetrar l'essenza vera e intrinseca delle sustanze naturali; o noi vogliamo contentarci di venir in notizia d'alcune loro affezioni.[110]»

Ed ancora: per conoscenza intendiamo l'arrivare a cogliere i principi primi dei fenomeni o come questi si sviluppano?

> «Il tentar l'essenza, l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sustanze elementari che nelle remotissime e celesti: e a me pare essere egualmente ignaro della sustanza della Terra che della Luna, delle nubi elementari che delle macchie del Sole; né veggo che nell'intender queste sostanze vicine aviamo altro vantaggio che la copia de' particolari, ma tutti egualmente ignoti, per i quali andiamo vagando, trapassando con pochissimo o niuno acquisto dall'uno all'altro.[111]»

La ricerca dei principi primi essenziali comporta dunque una serie infinita di domande poiché ogni risposta fa nascere una nuova domanda: se noi ci chiedessimo quale sia la sostanza delle nuvole, una prima risposta sarebbe che è il vapore acqueo ma poi dovremo chiederci che cos'è questo fenomeno e dovremo rispondere che è acqua, per chiederci subito dopo che cos'è l'acqua, rispondendo che è quel fluido che scorre nei fiumi ma questa «notizia dell'acqua» è soltanto «più vicina e dependente da più sensi», più ricca di informazioni particolari diverse, ma non ci porta certo la conoscenza della sostanza delle nuvole, della quale sappiamo esattamente quanto prima. Ma se invece vogliamo capire le «affezioni», le caratteristiche particolari dei corpi, potremo conoscerle sia in quei corpi che sono da noi distanti, come le nuvole, sia in quelli più vicini, come l'acqua.[112]

Occorre dunque intendere in modo diverso lo studio della natura. «Alcuni severi difensori di ogni minuzia peripatetica», educati nel culto di Aristotele, credono che «il filosofare non sia né possa esser altro che un far gran pratica sopra i testi di Aristotele» che portano come unica prova delle loro teorie. E non volendo «mai sollevar gli occhi da quelle carte» rifiutano di leggere «questo gran libro del mondo» (cioè dall'osservare direttamente i fenomeni), come se «fosse scritto dalla natura per non esser letto da altri che da Aristotele, e che gli occhi suoi avessero a vedere per tutta la sua posterità».[113] Invece « [...] i discorsi nostri hanno a essere intorno al mondo sensibile, e non sopra un mondo di carta.»[114]

A fondamento del metodo scientifico quindi ci sono il rifiuto dell'essenzialismo e la decisione di cogliere solo l'aspetto quantitativo dei fenomeni nella convinzione di poterli tradurre tramite la misurazione in numeri così che si abbia una conoscenza di tipo matematico, l'unica perfetta per l'uomo che la raggiunge gradatamente tramite il ragionamento così da eguagliare lo stesso perfetto conoscere divino che la possiede interamente e intuitivamente:

> «Però...quanto alla verità di che ci danno cognizione le dimostrazioni matematiche, ella è l'istessa che conosce la sapienza divina[115]»

Il metodo galileiano si dovrà comporre quindi di due aspetti principali:[N 56]

- sensata esperienza, ovvero l'esperimento distinto dalla comune osservazione della natura, che deve infatti seguire a un'attenta formulazione teorica, ovvero a ipotesi (metodo ipotetico-sperimentale) che siano in grado di guidare l'esperienza in modo che essa non fornisca risultati arbitrari. Galileo non ottenne la legge di caduta dei gravi dalla mera osservazione, altrimenti ne avrebbe dedotto che un corpo cade più rapidamente tanto più è pesante (un sasso nell'aria arriva prima a terra di una piuma per via dell'attrito). Studiò invece il moto dei corpi in caduta controllandolo con un piano inclinato, costruendo cioè un esperimento che gli permettesse di ottenere risultati più precisi.[116] Anche l'esperimento mentale può essere un utile strumento di dimostrazione e permise a Galileo di confutare le dottrine aristoteliche sul moto.[117][118]
- necessaria dimostrazione, ovvero un'analisi matematica e rigorosa dei risultati dell'esperienza, che sia in grado di trarre da questa risultati universali e ogni conseguenza in modo necessario e non opinabile espressi dalla legge scientifica. In questo modo Galileo concluse che tutti i corpi nel vuoto precipitano con una velocità proporzionale al tempo di caduta, anche se chiaramente non aveva effettuato esperimenti considerando tutti i possibili corpi con differenti forme e materiali. La dimostrazione va ulteriormente verificata, con ulteriori esperienze, ovvero il cosiddetto cimento[N 57] che è l'esperimento concreto con cui va sempre verificato l'esito di ogni formulazione teorica.[119]

Sintetizzando la natura del metodo galileiano, Rodolfo Mondolfo infine aggiunge che:

> «Il vincolo stabilito da Galileo tra osservazione e dimostrazione … le esperienze fatte mediante i sensi e le dimostrazioni logico-matematiche della loro necessità – era un vincolo reciproco, non unilaterale: né le esperienze sensibili dell' osservazione potevano valere scientificamente senza la relativa dimostrazione della loro necessità, né la dimostrazione logica e matematica poteva raggiungere la sua "assoluta certezza oggettiva" come quella della natura senza appoggiarsi all' esperienza nel suo punto di partenza e senza trovare la sua conferma in essa nel suo punto d' arrivo.[120]»

È questa l'originalità del metodo galileiano: avere collegato esperienza e ragione, induzione e deduzione, osservazione esatta dei fenomeni e elaborazione di ipotesi e questo, non astrattamente ma, con lo studio di fenomeni reali e con l'uso di appositi strumenti tecnici.

La terminologia scientifica in Galilei

Fondamentale è stato il contributo di Galileo al linguaggio scientifico, sia in campo matematico, sia, in particolare, nel campo della fisica. Ancora oggi in questa disciplina molto del linguaggio settoriale in uso deriva da specifiche scelte dello scienziato pisano. In particolare, negli scritti di Galileo molte parole sono tratte dal linguaggio comune e vengono sottoposte ad una "tecnificazione", cioè l'attribuzione ad esse di un significato specifico e nuovo (una forma, quindi, di neologismo semantico). È il caso di "forza" (seppur non in senso newtoniano), "velocità", "momento", "impeto", "fulcro", "molla" (intendendo lo strumento meccanico ma anche la "forza elastica"), "strofinamento", "terminatore", "nastro".[121]

Un esempio del modo in cui Galileo nomina gli oggetti geometrici è in un brano dei *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*:

> «Voglio che ci immaginiamo esser levato via l'emisferio, lasciando però il cono e quello che rimarrà del cilindro, il quale, dalla figura che riterrà simile a una scodella, chiameremo pure scodella.[122]»

Come si vede, nel testo ad una terminologia specialistica ("*emisferio*", "cono", "cilindro") si accompagna l'uso di un termine che denota un oggetto della vita quotidiana, cioè "scodella".[122]

Fisica, matematica e filosofia

Galilei filosofo naturale

La figura di Galileo Galilei è ricordata nella storia anche per le sue riflessioni sui fondamenti e sugli strumenti dell'analisi scientifica della natura. Celebre la sua metafora riportata nel Saggiatore, dove la matematica viene definita come il linguaggio in cui è scritto libro della natura:

> «La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, e altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.»
>
> (Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, Cap. VI)

In questo brano Galilei mette in collegamento le parole "matematica", "filosofia" e "universo", dando così inizio a una lunga disputa fra i filosofi della scienza in merito a come egli concepisse e mettesse in relazione fra loro questi termini. Ad esempio, quello che qui Galileo chiama "universo" si dovrebbe intendere, modernamente, come "realtà fisica" o "mondo fisico" in quanto Galileo si riferisce al mondo materiale conoscibile matematicamente. Quindi non solo alla globalità dell'universo inteso come insieme delle galassie, ma anche di qualsiasi sua parte o sottoinsieme inanimato. Il termine "natura" includerebbe invece anche il mondo biologico, escluso dall'indagine galileiana della realtà fisica.

Per quanto riguarda l'universo propriamente detto, Galilei, seppur nell'indecisione, sembra propendere per la tesi che sia infinito:

> «Grandissima mi par l’inezia di coloro che vorrebbero che Iddio avesse fatto l’universo più proporzionato alla piccola capacità del loro discorso che all’immensa, anzi infinita, sua potenza.[123]»

Egli non prende una posizione netta sulla questione della finitezza o infinità dell'universo; tuttavia, come sostiene Rossi, «c'è una sola ragione che lo inclina verso la tesi dell'infinità: è più facile riferire l'incomprensibilità all'incomprensibile infinito che al finito che non è comprensibile».[124]

Ma Galilei non prende mai esplicitamente in considerazione, forse per prudenza, la dottrina di Giordano Bruno di un universo illimitato e infinito, senza un centro e costituito di infiniti mondi tra i quali Terra e Sole che non hanno alcuna preminenza cosmogonica. Lo scienziato pisano non partecipa al dibattito sulla

finitezza o infinità dell'universo e afferma che a suo parere la questione è insolubile. Se appare propendere per l'ipotesi della infinitezza lo fa con motivazioni filosofiche in quanto, sostiene, l'infinito è oggetto di incomprensibilità mentre ciò che è finito rientra nei limiti del comprensibile.[125]

Tra Platone, Archimede e Aristotele

Il rapporto fra la matematica di Galileo e la sua filosofia della natura, il ruolo della deduzione rispetto all'induzione nelle sue ricerche, sono stati riportati da molti filosofi al confronto fra aristotelici e platonici, al recupero dell'antica tradizione greca con la concezione archimedea o anche all'inizio dello sviluppo nel XVII secolo del metodo sperimentale.

La questione è stata così ben espressa dal filosofo medievalista Ernest Addison Moody (1903–1975):

> «Quali sono i fondamenti filosofici della fisica di Galileo e quindi della scienza moderna in genere? Galileo è sostanzialmente un platonico, un aristotelico o nessuno dei due? Si limitò, come sostiene Duhem, a rilevare e perfezionare una scienza meccanica che aveva avuto origine nel Medioevo cristiano e i cui principi fondamentali erano stati scoperti e formulati da Buridano, da Nicola Oresme e dagli altri esponenti della cosiddetta "fisica dell' impetus" del XIV secolo? Oppure, come sostengono Cassirer e Koyré, voltò le spalle a questa tradizione dopo averla brevemente processata nella sua dinamica pisana e ripartì ispirandosi ad Archimede e Platone? Le controversie più recenti su Galileo sono consistite in larga misura in un dibattito circa il valore fondamentale e l'influsso storico che su di lui avevano esercitato le tradizioni filosofiche, platoniche e aristoteliche, scolastiche e antiscolastiche.[126]»

Elementi platonici e archimedei

Galileo viveva in un'epoca in cui le idee del platonismo si erano diffuse nuovamente in tutta Europa e in Italia e probabilmente anche per questa ragione i simboli della matematica vengono da lui identificati con entità geometriche e non con numeri. L'uso dell'algebra derivato dal mondo arabo nel dimostrare relazioni geometriche era invece ancora insufficientemente sviluppato ed è solo con Leibniz e Isaac Newton che il calcolo differenziale divenne la base dello studio della meccanica classica. Galileo infatti nel mostrare la legge di caduta dei gravi si servì di relazioni e similitudini geometriche.

Da una parte, per alcuni filosofi come Alexandre Koyré, Ernst Cassirer, Edwin Arthur Burtt (1892–1989), la sperimentazione fu certamente importante negli studi di Galileo e giocò anche un ruolo positivo nello sviluppo della scienza moderna. La sperimentazione stessa, come studio sistematico della natura, richiede un linguaggio con cui formulare domande e interpretare le risposte ottenute. La ricerca di questo linguaggio era un problema che aveva interessato i filosofi sin dai tempi di Platone e Aristotele, in particolare rispetto al ruolo non banale della matematica nello studio delle scienze della natura. Galilei si affida a esatte e perfette figure geometriche che però non possono mai essere riscontrate nel mondo reale, se non al massimo come rozza approssimazione.

Oggi la matematica nella fisica moderna è utilizzata per costruire modelli del mondo reale, ma ai tempi di Galileo questo tipo di approccio non era affatto scontato. Secondo Koyré, per Galileo il linguaggio della matematica gli permette di formulare domande a priori prima ancora di confrontarsi con l'esperienza, e così

facendo orienta la stessa ricerca delle caratteristiche della natura attraverso gli esperimenti. Da questo punto di vista, Galileo seguirebbe quindi la tradizione platonica e pitagorica, dove la teoria matematica precede l'esperienza e non si applica al mondo sensibile ma ne esprime la sua intima natura.[127]

Elementi aristotelici

Altri studiosi di Galilei, come Stillman Drake, Pierre Duhem, John Herman Randall Jr., hanno invece sottolineato la novità del pensiero di Galileo rispetto alla filosofia platonica classica. Nella metafora del Saggiatore la matematica è un linguaggio e non è direttamente definita né come l'universo né come la filosofia, ma è piuttosto uno strumento per analizzare il mondo sensibile che era invece visto dai platonici come illusorio. Il linguaggio sarebbe il fulcro della metafora di Galileo, ma l'universo stesso è il vero obbiettivo delle sue ricerche. In questo modo secondo Drake, Galileo si allontanerebbe definitivamente dalla concezione e dalla filosofia platonica, ma senza avvicinarsi a quella aristotelica, come sostiene Pierre Duhem, secondo il quale la scienza galileiana affondava le sue radici nel pensiero medievale. D'altro canto, i violenti attacchi lanciati dagli aristotelici contro la sua scienza, rendono difficile considerare Galileo uno di loro. Dunque, per Drake, Galileo "non si era curato di formulare una filosofia", e nella terza giornata dei *Discorsi* afferma, riferendosi alle concezioni filosofiche: "Simili profonde contemplazioni si aspettano [=spettano] a più alte dottrine che le nostre; e a noi deve bastare d'essere quei men degni artefici che dalle fodine [=cave] scuoprono e cavano i marmi, nei quali poi gli scultori illustri fanno apparire meravigliose immagini che sotto rozza e informe scorza stavano nascoste".[128]

La sintesi tra platonismo e aristotelismo

Secondo Eugenio Garin Galileo invece, con il suo metodo sperimentale, vuole identificare nel fatto osservato "aristotelicamente" una necessità intrinseca, espressa matematicamente, dovuta al suo legame con la causa divina "platonica" che lo produce facendolo "vivere":

> «Alla radice di gran parte della nuova scienza, da Leonardo a Galileo, accanto al desiderio tutto rinascimentale di non lasciare intentata via alcuna, è viva la certezza che il sapere ha aperta innanzi a sé la possibilità di una salda cognizione. Se noi ripercorriamo la Teologia platonica, vi troviamo al centro questa tesi, largamente e minutamente discussa nel libro secondo: alla mente di Dio sono presenti tutte le essenze; la divina volontà, che poteva non creare, ha manifestato la sua generosità col dare concreta e mondana realizzazione alle eterne idee facendole vivere. La fecondità del concetto di creazione si rivela nel dono della vita che Dio ha dato, e poteva non dare. Ma la volontà non tocca quel mondo razionale che costituisce l'eterna ragione divina, il verbo divino, cui dunque si conforma e si adegua questo mondo il quale, platonicamente, rispecchia l'ideale razionalità per il tramite dell'intermediario matematico: "numero, pondere et mensura". La mente umana, raggio del Verbo divino, è nelle sue radici impiantata essa pure in Dio; è in Dio partecipe in qualche modo dell'assoluta certezza. La scienza nasce così per il corrispondersi di questa struttura razionale del mondo, impiantata nell'eterna sapienza divina, e della mente umana partecipe di questa luce divina di ragione.[129]»

L'atomismo di Galilei

Nel corso del '600 si assistette ad una rinascita dell'atomismo, riproposto da vari pensatori quali Pierre Gassendi, Daniel Sennert, Johann Chrysostom Magnenus, Cartesio, Newton e Robert Boyle. L'atomismo di Galilei non si basava su evidenze sperimentali, all'epoca non disponibili. Era invece una radicata convinzione filosofica, che unificava la sua visione di tutti gli elementi del mondo naturale. Dalla luce, per lui costituita dagli atomi più leggeri, fino alla Via Lattea, per Galilei tutta la realtà naturale era costituita di atomi.

Galileo nelle conferenze tenute a Roma nel 1611, nel *Discorso sulle cose che stanno sull'acqua o che in quella si muovono* (1612) e ne *Il Saggiatore* (1623) aveva sostenuto l'atomismo corpuscolare democriteo, interpretando in tale senso i fenomeni luminosi e termici.[130] Viceversa anni dopo, nel 1640, non solo lo ripudia - cosa in sé lecita e comprensibile quale esito di un approfondimento teorico - ma nega l'evidenza, sostenendo di non averlo mai sostenuto (Lettere a Fortunio Liceti, agosto e settembre 1640).[130] In quegli anni egli era passato a una diversa concezione, non più corpuscolare ma fenomenistica, suggerita anche da un diverso approccio a problemi di natura matematica.[130] Da una parte, molte qualità degli oggetti fisici non vengono ritenute esistenti in sé, ma solamente fenomeni percettivi o stimoli sensoriali (ad esempio il colore, la durezza, la dolcezza, ecc.); dall'altra, l'introduzione di quantità infinitesime per risolvere il problema del calcolo di aree o volumi curvilinei fa sorgere in Galileo il dubbio che il processo di suddivisione fisica possa continuare all'infinito, senza mai trovare un elemento atomico indivisibile.[131]

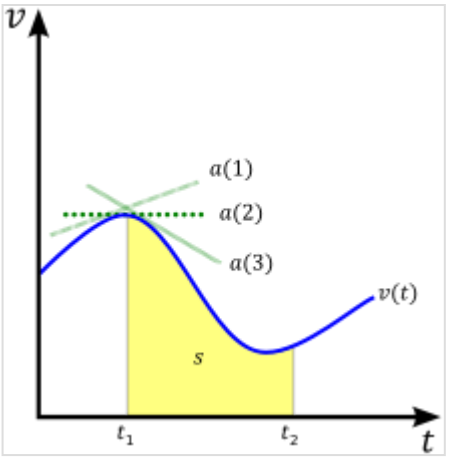
Lo storico della scienza Pietro Redondi, nel suo libro[132] *Galileo eretico* del 1983, ha avanzato l'ipotesi che la ragione del processo a Galileo, conclusosi con la sua condanna come "veementemente sospetto d'eresia", non vada ricercata nella sua difesa della visione copernicana del cosmo, quanto piuttosto nel suo sostegno alla teoria atomistica. Tale teoria, del resto, era fin dal medioevo sospetta per la Chiesa cattolica: la sua prima condanna, emessa contro Nicola di Autrecourt, risaliva al 1347.[130] L'atomismo, in particolare, andava contro l'aristotelismo su cui si basava la dottrina cattolica della transustanziazione delle specie eucaristiche, ribadita come dogma dal concilio di Trento in antitesi ai protestanti, che sostenevano il valore meramente simbolico e commemorativo dell'eucaristia. Redondi ha trovato negli arichivi vaticani una denuncia anonima al Sant'Uffizio contro Galileo per atomismo, risalente al 1624. Tale denuncia venne archiviata, ma avrebbe potuto essere utilizzata per riaprire un insidioso processo per eresia, nell'ambito della campagna confessionale-politica condotta dai gesuiti contro Galileo. Secondo Redondi, autore della denuncia fu il gesuita Orazio Grassi, con cui Galileo aveva avuto forti polemiche. *Il Saggiatore* era stato, l'anno prima, la risposta di Galileo Galilei al testo del Grassi *Libra astronomica ac philosophica qua Galilaei Galilaei opiniones de cometis a Mario Guiducio in Florentina Academia expositae examinantur*, pubblicato con lo pseudonimo di Lotario Sarsi nel 1619. Ne *Il Saggiatore* Galileo confutava il modello astronomico di Tycho Brahe difeso dai gesuiti e ribadiva la teoria copernicana, facendo altresì intendere, parlando della natura corpuscolare della luce, di sostenere l'atomismo. Successivi confronti calligrafici hanno tuttavia escluso che l'autore della denuncia anonima sia stato Orazio Grassi.[133]

Studi sul moto

La descrizione quantitativa del movimento

Wilhelm Dilthey vede Keplero e Galilei come le massime espressioni nel loro tempo di "pensieri calcolatori" che si disponevano a risolvere, tramite lo studio delle leggi del movimento, le esigenze della moderna società borghese:

«Il lavoro degli opifici urbani, i problemi sorti dall'invenzione della polvere da sparo e dalla tecnica delle fortificazioni, i bisogni della navigazione relativamente ad apertura di canali, a costruzione e armamento di navi, avevano fatto della meccanica la scienza preferita del tempo. Specialmente in Italia, nei Paesi Bassi e in Inghilterra, questi bisogni erano assai vivaci, e provocarono la ripresa e continuazione degli studi di statica degli antichi e le prime ricerche nel nuovo campo della dinamica, specialmente per opera di Leonardo, del Benedetti e dell'Ubaldi.[134]»



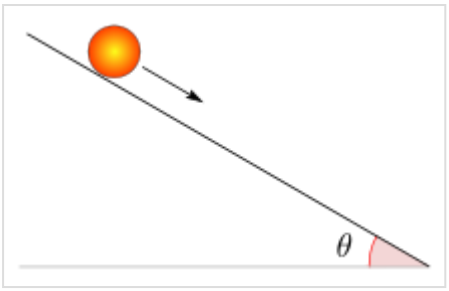
Rappresentazione dell'evoluzione moderna dei diagrammi utilizzati da Galileo nello studio del moto. Ad ogni punto di una linea corrisponde un tempo e una velocità (segmento giallo che termina con un punto blu). L'area gialla della figura così ottenuta corrisponde quindi allo spazio totale percorso nell'intervallo di tempo (t2-t1).

Galilei fu infatti uno dei protagonisti del superamento della descrizione aristotelica della natura del moto. Già nel medioevo alcuni autori, come Giovanni Filopono nel VI secolo, avevano osservato contraddizioni nelle leggi aristoteliche, ma fu Galileo a proporre una valida alternativa basata su osservazioni sperimentali. Diversamente da Aristotele, per il quale esistono due moti "naturali", cioè spontanei, dipendenti dalla sostanza dei corpi, uno diretto verso il basso, tipico dei corpi di terra e d'acqua, e uno verso l'alto, tipico dei corpi d'aria e di fuoco, per Galileo qualunque corpo tende a cadere verso il basso nella direzione del centro della Terra.[135] Se vi sono corpi che salgono verso l'alto è perché il mezzo nel quale si trovano, avendo una densità maggiore, li spinge in alto, secondo il noto principio già espresso da Archimede: la legge sulla caduta dei gravi di Galileo, prescindendo dal mezzo, è pertanto valida per tutti i corpi, qualunque sia la loro natura.

Per raggiungere questo risultato, uno dei primi problemi che Galileo e i suoi contemporanei dovettero risolvere fu quello di trovare gli strumenti adatti a descrivere quantitativamente il moto. Ricorrendo alla matematica, il problema era quello di capire come trattare eventi dinamici, come la caduta dei corpi, con figure geometriche o numeri che in quanto tali sono assolutamente statici e sono privi di alcun moto.[136] Per superare la fisica aristotelica, che considerava il moto in termini qualitativi e non matematici, come allontanamento e successivo ritorno al luogo naturale, bisognava dunque prima sviluppare gli strumenti della geometria e in particolare del calcolo differenziale, come fecero successivamente fra gli altri Newton, Leibniz e Cartesio. Galileo riuscì a risolvere il problema nello studio del moto dei corpi accelerati disegnando una linea e associando ad ogni punto un tempo e un segmento ortogonale proporzionale alla velocità. In questo modo costruì il prototipo del diagramma velocità-tempo e lo spazio percorso da un corpo è semplicemente uguale all'area della figura geometrica costruita.[137] I suoi studi e le sue ricerche sul moto dei corpi aprirono inoltre la via alla moderna balistica.[138]

Sulla base degli studi sul moto, di esperimenti mentali e delle osservazioni astronomiche, Galileo intuì che è possibile descrivere sia gli eventi che accadono sulla Terra che quelli celesti con un unico insieme di leggi. Superò quindi in questo modo anche la divisione fra mondo sublunare e sovralunare della tradizione aristotelica (per la quale il secondo è governato da leggi diverse da quelle terrestri e da moti circolari perfettamente sferici, ritenuti impossibili nel mondo sublunare).[136][139]

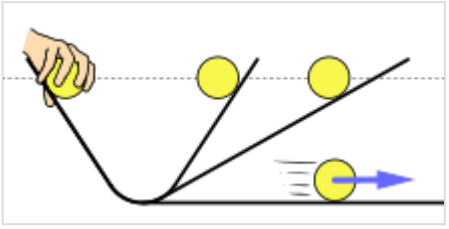
Il principio d'inerzia e il moto circolare



Sfera sul piano inclinato

Studiando il piano inclinato, Galilei si occupò dell'origine del moto dei corpi e del ruolo degli attriti; scoprì un fenomeno che è conseguenza diretta della conservazione dell'energia meccanica e porta a considerare l'esistenza del moto inerziale (che avviene senza l'applicazione di una forza esterna). Ebbe così l'intuizione del principio di inerzia, poi inserito da Isaac Newton nei principi della dinamica: un corpo, in assenza d'attrito, permane in moto rettilineo uniforme (in quiete se $v = 0$) fino a quando forze esterne agiscono su di esso.[139] Il concetto di energia non era invece presente nella fisica del Seicento e solo con lo sviluppo, oltre un secolo più tardi, della meccanica classica si arriverà ad una precisa formulazione di tale concetto.

Galileo pose due piani inclinati dello stesso angolo di base θ, uno di fronte all'altro, ad una distanza arbitraria x. Facendo scendere una sfera da un'altezza h_1 per un tratto l_1 di quello a SN notò che la sfera, arrivata sul piano orizzontale tra i due piani inclinati, continua il suo moto rettilineo fino alla base del piano inclinato di DX. A quel punto, in assenza d'attrito, la sfera risale il piano inclinato di DX per un tratto $l_2 = l_1$ e si ferma alla stessa altezza ($h_2 = h_1$) di partenza. In termini attuali, la conservazione dell'energia meccanica impone che l'iniziale energia potenziale $E_p = mgh_1$ della sfera si trasformi - man mano che la sfera discende il primo piano inclinato (SN) - in energia cinetica $E_c = (1/2)\, mv^2$ sino alla sua base, dove vale $mgh_1 = (1/2)\, mv_{max}^2$. La sfera si muove quindi sul piano orizzontale coprendo la distanza x tra i piani inclinati con velocità costante v_{max}, fino alla base del secondo piano inclinato (DX). Risale poi il piano inclinato di DX, perdendo progressivamente energia cinetica che si trasforma nuovamente in energia potenziale, fino a un valore massimo uguale a quello iniziale ($E_p = mgh_2 = mgh_1$), al quale corrisponde velocità finale nulla ($v_2 = 0$).


Rappresentazione dell'esperimento di Galileo sul principio d'inerzia.

Si immagini ora di diminuire l'angolo θ_2 del piano inclinato di DX ($\theta_2 < \theta_1$),e di ripetere l'esperimento. Per riuscire a risalire - come impone il principio di conservazione dell'energia - alla medesima quota h_2 di prima, la sfera dovrà ora percorrere un tratto l_2 più lungo sul piano inclinato di DX. Se si riduce progressivamente l'angolo θ_2, si vedrà che ogni volta aumenta la lunghezza l_2 del tratto percorso dalla sfera, per risalire all'altezza h_2. Se si porta infine l'angolo θ_2 ad essere nullo ($\theta_2 = 0°$), si è di fatto eliminato il piano inclinato di DX. Facendo ora scendere la sfera dall'altezza h_1 del piano inclinato di SN, essa continuerà a muoversi indefinitamente sul piano orizzontale con velocità v_{max} (principio d'inerzia) in quanto, per l'assenza del piano inclinato di DX, non potrà mai risalire all'altezza h_2 (come prevederebbe il principio di conservazione dell'energia meccanica).

Si immagini infine di spianare montagne, riempire valli e costruire ponti, in modo da realizzare un percorso rettilineo assolutamente piano, uniforme e senza attriti. Una volta iniziato il moto inerziale della sfera che scende da un piano inclinato con velocità costante v_{max}, questa continuerà a muoversi lungo tale percorso rettilineo fino a fare il giro completo della Terra, e ricominciare quindi indisturbata il proprio cammino. Ecco realizzato un (ideale) moto inerziale perpetuo, che avviene lungo un'orbita circolare, coincidente con la circonferenza terrestre. Partendo da questo "esperimento ideale", Galileo sembrerebbe[N 58] erroneamente ritenere che tutti i moti inerziali debbano essere moti circolari. Probabilmente per questo motivo considerò, per i moti planetari da lui (arbitrariamente) ritenuti inerziali, sempre e solo orbite circolari, rifiutando invece

le orbite ellittiche dimostrate da Keplero sin dal 1609. Dunque, ad essere rigorosi, non pare essere corretto quanto afferma Newton nei "Principia" - fuorviando così innumerevoli studiosi - e cioè che Galilei avrebbe anticipato i suoi primi due principi della dinamica.[140]

Misura dell'accelerazione di gravità

Galileo riuscì a determinare il valore che egli credeva costante dell'accelerazione di gravità g alla superficie terrestre, cioè della grandezza che regola il moto dei corpi che cadono verso il centro della Terra, studiando la caduta di sfere ben levigate lungo un piano inclinato, anch'esso ben levigato. Poiché il moto della sfera dipende dall'angolo di inclinazione del piano, con semplici misure ad angoli differenti riuscì a ottenere un valore di g solamente di poco inferiore a quello esatto per Padova (g = 9,8065855 m/s²), nonostante gli errori sistematici, dovuti all'attrito che non poteva essere completamente eliminato.

Spiegazione del funzionamento dell'isocronismo nella caduta dei gravi lungo una spirale su un paraboloide.

Detta a l'accelerazione della sfera lungo il piano inclinato, la sua relazione con g risulta essere $a = g \sin \theta$ per cui, dalla misura sperimentale di a, si risale al valore dell'accelerazione di gravità g. Il piano inclinato permette di ridurre a piacimento il valore dell'accelerazione ($a < g$), facilitandone la misura. Ad esempio, se $\theta = 6°$, allora $\sin \theta = 0{,}104528$ e quindi a = 1,025 m/s². Tale valore è meglio determinabile, con una strumentazione rudimentale, rispetto a quello dell'accelerazione di gravità (g = 9,81 m/s²) misurato direttamente con la caduta verticale di un oggetto pesante.[141]

Misura della velocità della luce

Guidato dalla similitudine con il suono, Galileo fu il primo a tentare di misurare la velocità della luce. La sua idea fu quella di portarsi su una collina con una lanterna coperta da un drappo e quindi toglierlo lanciando così un segnale luminoso ad un assistente posto su un'altra collina ad un chilometro e mezzo di distanza: questi non appena avesse visto il segnale, avrebbe quindi alzato a sua volta il drappo della sua lanterna e Galileo vedendo la luce avrebbe potuto registrare l'intervallo di tempo impiegato dal segnale luminoso per giungere all'altra collina e tornare indietro.[142] Una misura precisa di questo tempo avrebbe consentito di misurare la velocità della luce ma il tentativo fu infruttuoso data l'impossibilità per Galilei di avere uno strumento così avanzato che potesse misurare i centomillesimi di secondo che la luce impiega per percorrere una distanza di pochi chilometri.

La prima stima della velocità della luce fu opera, nel 1676, dell'astronomo danese Rømer basata su misure astronomiche.[143]

Apparati sperimentali e di misura

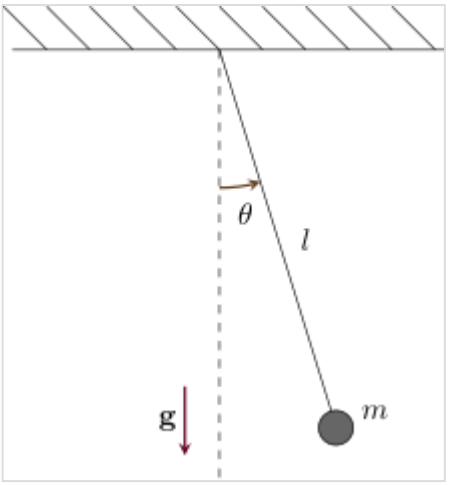
Gli apparati sperimentali furono fondamentali nello sviluppo delle teorie scientifiche di Galileo, che costruì diversi strumenti di misura originalmente o rielaborandoli sulla base di idee preesistenti. In ambito astronomico costruì da sé alcuni esemplari di cannocchiale, provvisti di micrometro per misurare quanto distasse una luna dal suo pianeta.[144][145] Per studiare le macchie solari, proiettò con l'elioscopio l'immagine del Sole su un foglio di carta per poterla osservare in sicurezza senza danni alla vista. Ideò anche il giovilabio, simile all'astrolabio, per determinare la longitudine usando le eclissi dei satelliti di Giove.[146]

Termometro di Galileo, in un'elaborazione successiva.

Per studiare il moto dei corpi si servì invece del piano inclinato con il pendolo per misurare intervalli temporali. Riprese anche un rudimentale modello di termometro, basato sulla dilatazione dell'aria al variare della temperatura.[147]

Il pendolo

Galileo scoprì nel 1583 l'isocronismo delle piccole oscillazioni di un pendolo[148]; secondo la leggenda l'idea gli sarebbe venuta mentre osservava le oscillazioni di una lampada allora sospesa nella navata centrale del Duomo di Pisa, oggi custodita nel vicino Camposanto Monumentale, nella Cappella Aulla.[149]



Schema di un pendolo

Questo strumento è semplicemente composto da un grave, come una sfera metallica, legato ad un filo sottile e inestensibile. Galileo osservò che il tempo di oscillazione di un pendolo è indipendente dalla massa del grave e anche dall'ampiezza dell'oscillazione, se questa è piccola. Scoprì anche che il periodo di oscillazione T dipende solo dalla lunghezza del filo l:[150]

$$T = 2\pi\sqrt{\frac{l}{g}}$$

dove g è l'accelerazione di gravità. Se ad esempio il pendolo ha $l = 1m$, l'oscillazione che porta il grave da un estremo all'altro e poi di nuovo indietro ha un periodo $T = 2,0064s$ (avendo assunto per g il valore medio $9,80665$). Galileo sfruttò questa proprietà del pendolo per usarlo come strumento di misura di intervalli temporali.[148]

La bilancia idrostatica

Galileo nel 1586, all'età di 22 anni quando era ancora in attesa dell'incarico universitario a Pisa, perfezionò la bilancia idrostatica di Archimede e descrisse il suo dispositivo nella sua prima opera in volgare, *La Bilancetta*, che circolò manoscritta, ma fu stampata postuma nel 1644:[151][152]

> «Per fabricar dunque la bilancia, piglisi un regolo lungo almeno due braccia, e quanto più sarà lungo più sarà esatto l'istrumento; e dividasi nel mezo, dove si ponga il perpendicolo [il fulcro]; poi si aggiustino le braccia che stiano nell'equilibrio, con l'assottigliare quello che pesasse di più; e sopra l'uno delle braccia si notino i termini dove ritornano i contrapesi de i metalli semplici quando saranno pesati nell'acqua, avvertendo di pesare i metalli più puri che si trovino.»
>
> (Galileo Galilei *Opere I*)

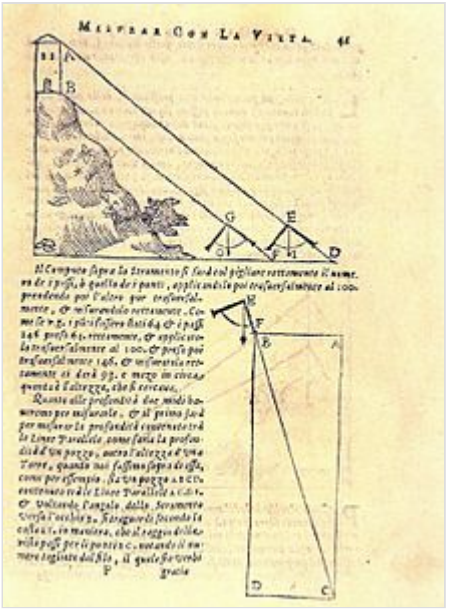
Viene anche descritto come si ottiene il peso specifico P_S di un corpo rispetto all'acqua:

$$P_S = \frac{\text{peso in aria}}{\text{peso in aria} - \text{peso in acqua}}$$

Ne *La Bilancetta* si trovano poi due tavole che riportano trentanove pesi specifici di metalli preziosi e genuini, determinati sperimentalmente da Galileo con precisione confrontabile con i valori moderni.[153]

Il compasso proporzionale

Il compasso proporzionale era uno strumento utilizzato fin dal medioevo per eseguire operazioni anche algebriche per via geometrica, perfezionato da Galileo e in grado di estrarre la radice quadrata, costruire poligoni e calcolare aree e volumi. Fu utilizzato con successo in campo militare dagli artiglieri per calcolare le traiettorie dei proiettili.[154]



Una descrizione dell'uso del compasso proporzionale fornita da Galileo Galilei (1656).

Galilei e l'arte

Letteratura

Gli interessi letterari di Galilei

Durante il periodo pisano (1589-1592), Galileo non si limitò alle sole occupazioni scientifiche: risalgono infatti a questi anni le sue *Considerazioni sul Tasso* che avranno un seguito con le *Postille all'Ariosto*. Si tratta di note sparse su fogli e annotazioni a margine nelle pagine dei suoi volumi della *Gerusalemme liberata* e dell'*Orlando furioso* dove, mentre rimprovera al Tasso «la scarsezza della fantasia e la monotonia lenta dell'immagine e del verso, ciò che ama nell'Ariosto non è solo lo svariare dei bei sogni, il mutar rapido delle situazioni, la viva elasticità del ritmo, ma l'equilibrio armonico di questo, la coerenza dell'immagine l'unità organica – pur nella varietà – del fantasma poetico.»[38]

Galilei scrittore

> «D'altro più non si cura fuorché d'essere inteso»
>
> (Giuseppe Parini)

> «Uno stile tutto cose e tutto pensiero, scevro di ogni pretensione e di ogni maniera, in quella forma diretta e propria in che è l'ultima perfezione della prosa.»
>
> (Francesco De Sanctis, *Storia della Letteratura Italiana*)

Dal punto di vista letterario, *Il Saggiatore* è considerata l'opera in cui si fondono maggiormente il suo amore per la scienza, per la verità e la sua arguzia di polemista. Tuttavia, anche nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* si apprezzano pagine di notevole livello per qualità della scrittura, vivacità della lingua, ricchezza narrativa e descrittiva. Infine Italo Calvino affermò che, a suo parere, Galilei è stato il maggior scrittore di prosa in lingua italiana, fonte di ispirazione persino per Leopardi.[155]

L'uso della lingua volgare

L'uso del volgare servì a Galileo per un duplice scopo. Da una parte era finalizzato all'intento divulgativo dell'opera: Galileo intendeva rivolgersi non solo ai dotti e agli intellettuali ma anche a classi meno colte, come i tecnici che non conoscevano il latino ma che potevano comunque comprendere le sue teorie. Dall'altro si contrappone al latino della Chiesa e delle diverse Accademie che si basavano sul principio di *auctoritas*, rispettivamente biblico ed aristotelico. Si viene a delineare una rottura con la tradizione precedente anche per quanto riguarda la terminologia: Galileo, a differenza dei suoi predecessori, non trae spunti dal latino o dal greco per coniare nuovi termini ma li riprende, modificandone l'accezione, dalla lingua volgare.[12]

Galileo, inoltre, dimostrò atteggiamenti diversi nei confronti delle terminologie esistenti:

- terminologia meccanica: cauto accoglimento;
- terminologia astronomica: non respinge i vocaboli che l'uso abbia già accolto o tenda ad accogliere. Li utilizza, però, come strumenti, insistendo sul loro valore convenzionale ("le parole o imposizioni di nomi servono alla verità, ma non si devono sostituire a essa"[156]). Lo scienziato poi segnala gli errori che nascono quando il nome travisa la realtà fisica o che nascono dalla suggestione esercitata dagli usi comuni di un vocabolo sul significato figurato assunto come termine scientifico; per evitare questi errori, egli fissa esattamente il significato dei singoli vocaboli: sono preceduti o seguiti da una descrizione;
- terminologia peripapetica: rifiuto totale che si manifesta con la sua messa in ridicolo, servendosene come puri suoni in un gioco di alternanze e rime.

Arti figurative

«L'Accademia e Compagnia dell'Arte del Disegno fu fondata da Cosimo I de' Medici nel 1563, su suggerimento di Giorgio Vasari, con l'intento di rinnovare e favorire lo sviluppo della prima corporazione di artisti costituitasi dall'antica compagnia di San Luca (documentata sin dal 1339). Annoverò tra i primi accademici personalità come Michelangelo Buonarroti, Bartolomeo Ammannati, Agnolo Bronzino, Francesco da Sangallo. Per secoli l'Accademia rappresentò il più naturale e prestigioso centro di aggregazione per gli artisti operanti a Firenze e, al tempo stesso, favorì il rapporto fra scienza e arte. Essa prevedeva l'insegnamento della geometria euclidea e della matematica e pubbliche dissezioni dovevano preparare al disegno. Anche uno scienziato come Galileo Galilei fu nominato nel 1613 membro dell'Accademia fiorentina delle Arti del Disegno.»[157]

Galileo, infatti, prese pure parte alle complesse vicende riguardanti le arti figurative del suo periodo, soprattutto la ritrattistica, approfondendo la prospettiva manieristica ed entrando in contatto con illustri artisti dell'epoca (come il Cigoli), nonché influenzando in modo consistente, con le sue scoperte astronomiche, la corrente naturalistica.[158]

Superiorità della pittura sulla scultura

Per Galileo nell'arte figurativa, come nella poesia e nella musica, vale l'emozione che si riesce a trasmettere, a prescindere da una descrizione analitica della realtà. Ritiene inoltre che tanto più dissimili sono i mezzi usati per rendere un soggetto dal soggetto stesso, tanto maggiore l'abilità dell'artista:

> «Perciocché quanto più i mezzi, co' quali si imita, son lontani dalle cose da imitarsi, tanto più l'imitazione è maravigliosa.»
>
> (Opere XI)

Ludovico Cardi, detto il Cigoli, fiorentino, fu pittore al tempo di Galileo; ad un certo punto della sua vita, per difendere il suo operato, chiese aiuto al suo amico Galileo: doveva, infatti, difendersi dagli attacchi di quanti ritenevano la scultura superiore alla pittura, in quanto ha il dono della tridimensionalità, a discapito della pittura semplicemente bidimensionale. Galileo rispose con una lettera, datata 26 giugno 1612. Egli fornisce una distinzione tra valori *ottici* e *tattili*, che diventa anche giudizio di valore sulle tecniche scultoree e pittoriche: la statua, con le sue tre dimensioni, inganna il senso del tatto, mentre la pittura, in due dimensioni, inganna il senso della vista. Galilei attribuisce quindi al pittore una maggiore capacità espressiva che non allo scultore poiché il primo, tramite la vista, è in grado di produrre emozioni meglio di quanto faccia il secondo mediante il tatto.

> «A quello poi che dicono gli scultori, che la natura fa gli uomini di scultura e non di pittura, rispondo che ella gli fa non meno dipinti che scolpiti, perché ella gli scolpe e gli colora, ...»
>
> (Opere XI)

Musica

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Galilei e la musica***.

Il padre di Galileo era un musicista (liutista e compositore) e teorico musicale molto noto ai suoi tempi. Galileo fornì un contributo fondamentale alla comprensione dei fenomeni acustici, studiando in modo scientifico l'importanza dei fenomeni oscillatori nella produzione della musica.[159] Scoprì anche la relazione che intercorre fra la lunghezza di una corda in vibrazione e la frequenza del suono emessa.[160][161]

Nella lettera a Lodovico Cardi, Galileo scrive:

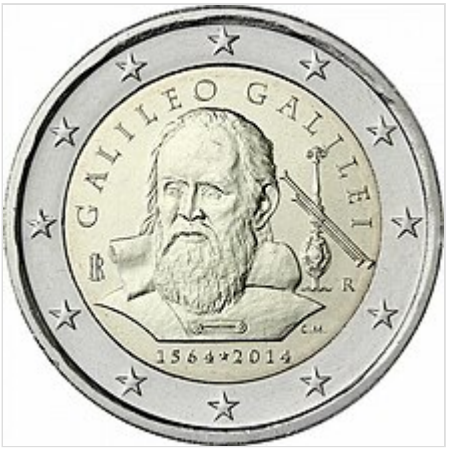
> «Non ammireremmo noi un musico, il quale cantando e rappresentandoci le querele e le passioni d'un amante ci muovesse a compassionarlo, molto più che se piangendo ciò facesse? ... E molto più lo ammireremmo, se tacendo, col solo strumento, con crudezze et accenti patetici musicali, ciò facesse...»
>
> (Opere XI)

mettendo sullo stesso piano la musica vocale e quella strumentale, dato che nell'arte sono importanti solo le emozioni che si riescono a trasmettere.[162]

Dediche

A Galileo sono stati dedicati innumerevoli tipi di oggetti ed enti, naturali o creati dall'uomo:

Banconota da 2.000 lire con la raffigurazione di Galileo



2 euro commemorativi italiani per il 450º anniversario della nascita di Galileo Galilei

- la Galileo Regio, una regione della superficie del satellite Ganimede;[163]
- l'asteroide 697 Galilea;
- una sonda spaziale, la Galileo;
- un sistema di posizionamento spaziale, il sistema Galileo;
- il gal (unità di accelerazione);
- il Telescopio Nazionale Galileo (TNG), situato sull'isola di La Palma (Spagna);
- l'aeroporto internazionale "Galileo Galilei" di Pisa;
- un gruppo musicale giapponese, *Galileo Galilei*;
- un album degli Haggard dal titolo *Eppur si muove*;
- una canzone scritta e interpretata dal cantautore pugliese Caparezza intitolata *Il dito medio di Galileo*;
- il sottomarino Galileo Galilei;
- una nave da guerra italiana, la Galileo Galilei;
- la banconota da 2.000 lire, dal 1973 al 1983;
- una canzone *Messer Galileo* cantata da Edoardo Pachera durante la 52ª edizione dello *Zecchino d'Oro*;
- una società, fondata nel 1864, produttrice di strumenti scientifici, ottici e astronomici e denominata Officine Galileo;
- una moneta commemorativa da 2 euro nel 2014 per il 450º anniversario della sua nascita;
- un supercomputer di potenza di calcolo pari a circa 1 PetaFlop, installato presso il consorzio interuniversitario CINECA dal 2015 al 2017 e classificato per diverso tempo fra le prime 500 strutture di calcolo al mondo;
- una cattedra di storia della scienza dell'Università di Padova, detta appunto *cattedra galileiana*,[164] istituita nel 1994 per Enrico Bellone a cui poi successe William R. Shea che la resse fino al 2011, più la *Scuola Galileiana di Studi Superiori* della stessa università, nonché l'Accademia galileiana di scienze, lettere e arti di Padova.
- L'obbedienza massonica del Grande Oriente d'Italia ha istituito, dal 1995, la cosiddetta Onorificenza Galileo Galilei che rappresenta il più alto conferimento massonico italiano destinato ai "non massoni" che si siano distinti "per l'impegno nella ricerca del vero e del giusto, nell'attuazione e nella difesa dei principi e degli ideali massonici, nel perseguimento dei valori tesi alla realizzazione di un'Umanità migliore e scevra da pregiudizi".

Galileo Day

Galileo Galilei viene ricordato con celebrazioni presso istituzioni locali il 15 febbraio, il "Galileo Day", giorno della sua nascita.[165]

Opere

- *La bilancetta* (scritta nel 1586, ma pubblicata postuma nel 1644) (su Wikisource)

- *Tractatio de praecognitionibus et precognitis* e *Tractatio de demonstratione* (1589-1591)[N 59]
- *Le mecaniche*, 1599 (su Wikisource)
- "Considerazioni astronomiche", 1606, pubblicate sotto lo pseudonimo di Alimberto Mauro (https://www.scinexx.de/news/kosmos/galileo-galilei-schrieb-unter-pseudonym/)
- *Le operazioni del compasso geometrico et militare*, 1606 (su Wikisource)
  - (**LA**) *Operazioni del compasso geometrico et militare*, Strasbourg, Karl Kieffer, 1613.
- *Sidereus Nuncius*, 1610 (*su LiberLiber*. URL consultato il 6 novembre 2019 (archiviato dall'url originale il 17 novembre 2017).)
- *Discorso intorno alle cose che stanno in su l'acqua*, 1612 (*su LiberLiber*., *BEIC*.)
- *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti* (pubblicato dall'Accademia dei Lincei), 1613 (*su archive.org*., *BEIC*.)
- *Discorso sopra il flusso e il reflusso del mare*, Roma, 1615
- *Il Discorso delle Comete*, 1619
- *Il Saggiatore*, Roma 1623 (su Wikisource, *BEIC*.)
- *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Firenze, 1632 (su Wikisource; *in latino*.)
  - (**LA**) *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, Strasbourg, Bonaventura Elzevier & Abraham Elzevier (1.), 1635.
  - (**EN**) *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, London, William Leybourn, 1661.
  - *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, Livorno, Vigo, 1674.
- *Due nuove scienze*, Leida 1638 (su Wikisource)
- *Trattato della sfera*, Roma 1656 (*su BEIC*.)
- Lettere
  - *Lettera al Padre Benedetto Castelli*, 1613 (su Wikisource)
  - *Lettera a Madama Cristina di Lorena*, 1615 (su Wikisource)
  - *Lettera a Pietro Dini*, 1640 (su Wikisource)

Edizione nazionale

- *Opere di Galileo Galilei, Edizione nazionale*, a cura di Antonio Favaro, Firenze, G. Barbera, 1890-1909; ristampe: 1929-1939 e 1964-1968.
  - *Le opere di Galileo Galilei. Edizione nazionale sotto gli auspicii di Sua Maestà il Re d'Italia*. *Vol. 1*., *vol. 2*., *vol. 3 parte 1*., *vol. 3 parte 2*., *vol. 4*., *vol. 5*., *vol. 6*., *vol. 7*., *vol. 8*., *vol. 9*., *vol. 10*., *vol. 17*., *vol. 18*., *vol. 19*., *vol. 20*., Firenze, Tipografia di G. Barbera, 1890-1909.
- *Le opere di Galileo Galilei, Edizione Nazionale, Appendice* (https://www.museogalileo.it/it/biblioteca-e-istituto-di-ricerca/pubblicazioni-e-convegni/altre-pubblicazioni/496-aggiornamento-dell-edizione-nazionale-delle-opere-di-galileo-galilei.html%7Ctitolo=), Firenze, Giunti, 2013 ss. in quattro volumi:
  - Vol. 1: *Iconografia galileiana*, a cura di F. Tognoni (2013)
  - Vol. 2: *Carteggio*, a cura di M. Camerota e P. Ruffo, con la collaborazione di M. Bucciantini (2015)
  - Vol. 3: *Testi*, a cura di A. Battistini, M. Camerota, G. Ernst, R. Gatto, M. Helbing e P. Ruffo (2017)
  - Vol. 4: *Documenti*, a cura di M. Camerota e P. Ruffo (previsto entro il 2019).

- *Edizione digitale delle Opere*.

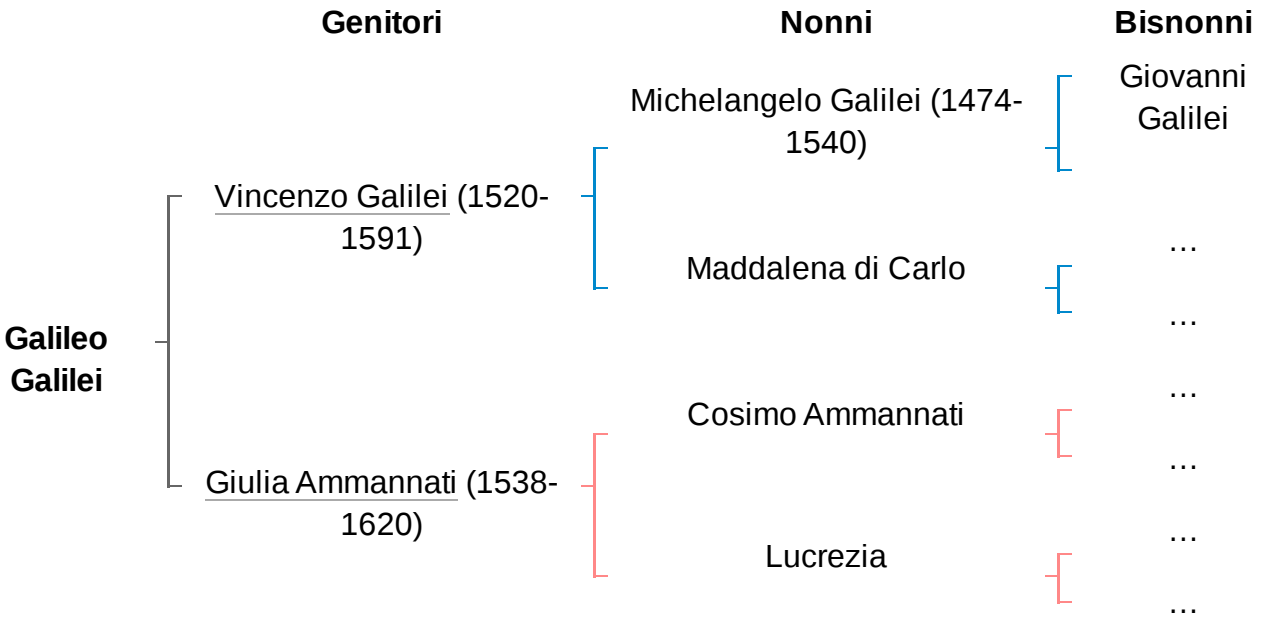
Letteratura e teatro

- *Vita di Galileo* è il titolo di un'opera teatrale di Bertolt Brecht in più versioni, a partire dalla prima risalente agli anni 1938-39.
- *Gli ultimi anni di Galileo Galilei* è il titolo di un'opera teatrale giovanile di Ippolito Nievo, del 1854.[166]
- *ITIS Galileo* è uno spettacolo teatrale del 2010 di Francesco Niccolini e Marco Paolini.[167]

Film

- *Galileo Galilei* è un cortometraggio sullo scienziato pisano del 1909.
- *Galileo* è un film del 1968 di Liliana Cavani.
- *Galileo* si chiama anche il film di Joseph Losey del 1975 tratto dal dramma *Vita di Galileo* di Bertolt Brecht.

Albero Genealogico



Note

Esplicative

1. ^ Per testuali parole di Luigi Puccianti: «Galileo fu veramente cultore e propugnatore della *Natural Filosofia*: in effetti egli fu matematico, astronomo, fondatore della Fisica nel senso attuale di questa parola; e queste varie discipline considerò sempre e trattò come intimamente connesse tra loro, e insieme ad altri studi opera su ciascuno di essi, ma con ritorni successivi sempre più approfonditi e più generali, e in fine risolutivi» (da: Luigi Puccianti, *Storia della fisica*, Firenze, Felice Le Monnier, 1951, Cap. I, pp. 12-13).

2. ^ Fondamentali furono inoltre le sue idee e riflessioni critiche sui concetti fondamentali della meccanica, in particolare quelle sul movimento. Tralasciando l'ambito prettamente filosofico, dopo la morte di Archimede, avvenuta nel 212 a.C., il tema del movimento cessò di essere oggetto di analisi quantitativa e discussione formale allorché Gerardo di Bruxelles, vissuto nella seconda metà del XII secolo, nel suo *Liber de motu* riprese la definizione di velocità, già peraltro considerata dal matematico del III secolo a.C. Autolico di Pitane, avvicinandosi alla moderna definizione di velocità media come rapporto fra due quantità non omogenee quali la distanza e il tempo (cfr. (**EN**) Gerard of Brussels, "The Reduction of Curvilinear Velocities to Uniform Rectilinear Velocities", edito da Marshall Clagett, in: Edward Grant (ed.), *A Source Book in Medieval Science*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1974, § 41, pp. 232-237, e (**EN**) Joseph Mazur, *Zeno's Paradox. Unraveling the Ancient Mystery Behind the Science of Space and Time*, New York/London, Plume/Penguin Books, Ltd., 2007, pp. 50–51, trad. it.: *Achille e la tartaruga. Il paradosso del moto da Zenone a Einstein*, a cura di Claudio Piga, Milano, Il Saggiatore, 2019).
3. ^ Grazie al perfezionamento del telescopio, che gli permise di effettuare notevoli studi e osservazioni astronomiche, fra cui quella delle macchie solari, la prima descrizione della superficie lunare, la scoperta dei satelliti di Giove, delle fasi di Venere e della composizione stellare della Via Lattea. Per maggiori notizie, si veda: Luigi Ferioli, *Appunti di ottica astronomica*, Milano, Editore Ulrico Hoepli, 1987, pp. 11-20. Cfr. pure Vasco Ronchi, *Storia della luce*, II edizione, Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 1952.
4. ^ Dal punto di vista storico, un'ipotesi autenticamente "eliocentrica" fu quella di Aristarco di Samo, poi sostenuta e dimostrata da Seleuco di Seleucia. Il modello copernicano invece, contrariamente a quanto generalmente ritenuto, è "eliostatico" ma non "eliocentrico" (vedi nota seguente). Il sistema di Keplero, poi, non è né "eliocentrico" (il Sole occupa infatti uno dei fuochi dell'orbita ellittica di ciascun pianeta che gli ruota attorno) né "eliostatico" (a causa del moto di rotazione del Sole attorno al proprio asse). La descrizione newtoniana del sistema solare, infine, eredita le caratteristiche cinematiche (i.e., orbite ellittiche e moto rotatorio del Sole) di quella kepleriana ma spiega causalmente, tramite la forza di gravitazione universale, la dinamica planetaria.
5. ^ A proposito del modello copernicano: «È da notare che, sebbene il Sole sia immobile, tutto il sistema [solare] non ruota intorno ad esso, ma intorno al centro dell'orbita della Terra, la quale conserva ancora un ruolo particolare nell'Universo. Si tratta cioè, più che di un sistema eliocentrico, di un sistema eliostatico.» (da *G. Bonera, Dal sistema tolemaico alla rivoluzione copernicana*, su *ppp.unipv.it*. URL consultato il 9 agosto 2014 (archiviato il 1º maggio 2015).)
6. ^ E non più soggettiva, come era stata fino ad allora condotta.
7. ^ Secondo Giorgio Del Guerra, nella casa sita al n. 24 dell'attuale via Giusti in Pisa (G. Del Guerra, *La casa dove, in Pisa, nacque Galileo Galilei*, Pisa, Tipografia Comunale, 1965).
8. ^ Verosimilmente, Galileo non dovette avere buoni rapporti con la madre se non ricorda mai gli anni della sua infanzia come un periodo felice. Il fratello Michelangelo ebbe occasione di scrivere a questo proposito a Galileo, quasi augurandosene l'ormai imminente dipartita: « [...] di nostra madre intendo, con non poca meraviglia, che sia ancora così terribile, ma poiché è così discaduta, ce ne sarà per poco, sì che finiranno le liti.» (10 ottobre 1619; *Ed. Naz.*, Vol. XII, Lettera N. 1422, p. 384)
9. ^ Un Tommaso Ammannati (ca 1345–1396) fu fatto cardinale da Clemente VII nel 1385, mentre il fratello Bonfazio Ammannati (ca 1350–1399) ottenne la porpora nel 1397 da uno dei successori di Clemente, l'antipapa Benedetto XIII; quanto a Giacomo Ammannati Piccolomini (1422–1479), cardinale dal 1477, fu umanista, continuatore dei *Commentarii* di Pio II e autore di una *Vita dei papi* che è andata perduta.
10. ^ Si ricorda un Tommaso Bonaiuti, che fece parte del governo di Firenze dopo la cacciata del Duca di Atene nel 1343, e un Galileo Bonaiuti (1370–ca 1450), medico noto al suo tempo e gonfaloniere di giustizia, il cui sepolcro nella Basilica di Santa Croce divenne la tomba dei suoi discendenti; a partire da Galileo Bonaiuti, il cognome della famiglia cambiò in Galilei.

11. ^ Così scriveva Muzio Tedaldi a Vincenzo Galilei nell'aprile del 1578: «per la vostra ho inteso quanto havete concluso con il vostro figliuolo [Galileo]; et come, volendo cercar di introdurlo qua in Sapienza, vi ritarda il non esser la Bartolomea maritata, anzi vi guasta ogni buon pensiero; et che desiderate che la si mariti, e quanto prima. Le considerationi vostre son buone, et io non ho mancato né manco di far quell'opera che si ricerca; ma sino a qui son venuti tutti partiti, per non dir obbrobriosi, poco aproposito per lei… Per concludere, ardisco di dire che credo che la Bartolomea sia così casta come qual si vogli pudica fanciulla; ma le lingue non si possono tenere; pure io crederrò, con l'aiuto che do loro, di levar via tutti questi romori et farli supire; per il che a quel tempo potrete facilmente mandare il vostro Galileo a studio; et se non harete la Sapienza, harete la casa mia al vostro piacere, senza spesa nessuna, et così vi offero et prometto, ricordandovi che le novelle son come le ciriegie; però è bene credere quel che si vede, e non quel che si sente, parlando di queste cose basse.» (*Ed. Naz.*, Vol. X, N. 5, p. 16)
12. ^ Obbligatoriamente l'iscrizione doveva avvenire per gli studenti toscani in quell'Università. Chi voleva andare in un'altra Università avrebbe dovuto pagare una multa di 500 scudi stabilita da un editto granducale per scoraggiare la frequenza in un ateneo diverso da quello pisano (In: A. Righini, *Op. cit.*).
13. ^ Lo testimonierebbe la coincidenza di argomentazioni esistente tra gli *Juvenilia*, gli appunti di fisica abbozzati da Galileo in questo periodo, e i dieci libri del *De motu* del Bonamico. (In: *Storia sociale e culturale d'Italia*, opera in 6 voll., Vol. V: *La cultura filosofica e scientifica*, in due tomi, Parte I: *La filosofia e le scienze dell'Uomo*, Parte II: *La storia delle scienze*, Milano, Bramante Editrice, 1988, Parte II, p. 399.)
14. ^ Ne descrive i dettagli nel breve trattato *La bilancetta*, circolato prima fra i suoi conoscenti e pubblicato postumo nel 1644 (Annibale Bottana, *Galileo e la bilancetta: un momento fondamentale nella storia dell'idrostatica e del peso specifico*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2017).
15. ^ Studi riportati nel *Theoremata circa centrum gravitatis solidorum*, pubblicato solo nel 1638 in appendice ai *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica e ai moti locali*.
16. ^ Galileo sottopose a Clavius una sua insoddisfacente dimostrazione della determinazione del baricentro dei solidi. (Lettera a Clavius dell'8 gennaio 1588, in: *Ed. Naz.*, Vol. X, N. 8, p. 18.)
17. ^ Giovanni de Medici aveva progettato una draga per il porto di Livorno. Su questo progetto il granduca Ferdinando aveva chiesto una consulenza a Galilei che dopo aver visto il modellino affermò che non avrebbe funzionato. Giovanni de Medici volle comunque costruire la draga che in effetti non funzionò. (Giovan Battista de Nelli, *Vita e commercio letterario di Galileo Galilei*, Losanna, 1793, Vol. I, Cap. III, p. 47)
18. ^ con tale Benedetto Landucci che Galilei raccomandò a Cristina di Lorena (1565-1636) riuscendo a fargli ottenere nel 1609 il posto di pesatore al saggio; il lavoro, consistente nel pesare gli argenti che venivano venduti, procurava un guadagno di circa 60 fiorini. Lettera a Cristina di Lorena del 19 dicembre 1608 (*Ed. Naz.*, Vol. X, Lettera N. 202, p. 175.)
19. ^ Alla dote per la sorella Livia avrebbe dovuto contribuire anche il fratello Michelangelo. (Lettera a Michelangelo Galilei del 20 novembre 1601. In: *Ed. Naz.*, Vol. X, Lettera N. 74, pp. 67-68)

20. ^ «Michelangelo [...] fu versatissimo nella musica e la esercitò per professione; essendo stato buon liutista non v'è dubbio che fosse allievo egli pure di suo padre Vincenzo. Fra gli anni 1601-1606 visse in Polonia al servizio di un conte palatino; nel 1610 era a Monaco di Baviera ove insegnava musica, e in una lettera datata del 16 agosto di quell'anno, egli pregava il fratello Galileo, di acquistargli grosse corde di Firenze per suo bisogno et dei suoi scolari...» (*Dizionario universale dei musicisti*, Milano, Casa Editrice Sonzogno, 1937). Le spese per i viaggi in Polonia e Germania furono sostenute da Galileo. Michelangelo appena sistematosi in Germania volle sposarsi con Anna Chiara Bandinelli e, anziché saldare il debito per la dote che aveva con il cognato Galletti, spese tutto il denaro che aveva in un lussuoso ricevimento nuziale.
21. ^ «Mi dispiace ancora di veder che V.S. non sia trattata second'i meriti suoi, e molto più mi dispiace che ella non habbi buona speranza. Et s'ella vorrà andar a Venetia questa state, io l'invito a passar di qua, che non mancarò dal canto mio di far ogni opera per aiutarla e servirla; chè certo io non la posso veder in questo modo. Le mie forze sono deboli, ma, come saranno, io le spenderò tutte in suo servitio. [...]]» (Lettera di Guidobaldo Del Monte a Galilei del 21 febbraio 1592. In: *Ed. Naz.*, Vol. X, Lettera N. 35, pp. 37-38).
22. ^ Ancora vivente, Galileo fu ritratto da alcuni dei più famosi pittori del suo tempo, come Santi di Tito, Caravaggio, Domenico Tintoretto, Giovan Battista Caccini, Francesco Villamena, Ottavio Leoni, Domenico Passignano, Joachim von Sandrart e Claude Mellan. I due ritratti più famosi, visibili alla Galleria Palatina di Firenze e agli Uffizi sono invece di Justus Suttermans che rappresenta Galileo ormai anziano come simbolo del filosofo conoscitore della natura. (*In "Portale Galileo"* (archiviato dall'url originale il 26 settembre 2013).)
23. ^ Per moto «naturale» s'intende quello di un grave, ossia di un corpo in caduta libera, diversamente dal moto «violento», che è quello di un corpo che sia soggetto ad un «impeto».
24. ^ L'esatta formulazione della legge è stata data da Galileo nel successivo *De motu accelerato*: «Motum aequabiliter, seu uniformiter, acceleratum dico illum, qui, a quiete recedens, temporibus aequalibus aequalia celeritatis momenta sibi superaddit», ove l'accelerazione di gravità è indicata essere direttamente proporzionale al tempo e non allo spazio. (*Ed. Naz.*, Vol. II, p. 261)
25. ^ Con lettera da Verona del 30 dicembre 1604, l'Altobelli riferiva a Galileo, senza dar credito, che secondo alcuni la stella, «quasi un arancio mezzo maturo», sarebbe stata osservata per la prima volta il 27 settembre 1604.
26. ^ In verità, dietro Antonio Lorenzini (da non confondere col vescovo Antonio Lorenzini) si celava il Cremonini; cfr. Uberto Motta, *Antonio Querenghi (1546-1633). Un letterato padovano nella Roma del tardo Rinascimento*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Vita e Pensiero, 1997, Parte IV, Cap. 2, pp. 171-173.
27. ^ «Nacque in Padova intorno al 1580. Poco più che ventenne professò i voti nell'Ordine Benedettino, e nei primi anni del secolo XVII si trovava nel monastero di S. Giustina di Padova, legato in molta intimità col Castelli, insieme col quale fu discepolo di Galileo, prendendo le parti del Maestro nelle questioni relative alla stella nuova dell'ottobre 1604.» (Da *Museo Galileo* (archiviato dall'url originale il 22 ottobre 2018).)
28. ^ *Usus et fabrica circini cuiusdam proportionis, per quem omnia fere tum Euclidis, tum mathematicorum omnium problemata facili negotio resolvuntur, opera & studio Balthesaris Capræ nobilis Mediolanensis explicata*. (In: Patauij, apud Petrum Paulum Tozzium, 1607)
29. ^ Alcuni calcoli astrologici, anche risalenti al periodo fiorentino, furono conservati da Galileo e compaiono nel volume 19 dell'*Opera omnia* (sezione "Astrologica nonnulla", pp. 205-220). Da notare che per lo più si tratta di calcoli del tema natale, solo in qualche caso accompagnati da interpretazioni o pronostici.
30. ^ Secondo la *Fisica* aristotelica, la terra non poteva muoversi di moto circolare e uniforme, poiché questa era una caratteristica esclusiva dei corpi celesti che, in quanto *eterei*, erano incorruttibili.

31. ^ Il primo disegno, del 1610, è nella carta 42v del manoscritto galileiano Gal. 86 custodito nella Sezione Rari della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze; i disegni sono riprodotti in Alessandro De Angelis, *I diciotto anni migliori della mia vita*, Roma, Castelvecchi editore, 2021
32. ^ È stata ritrovata una lista della spesa dove Galilei, insieme a ceci, farro, zucchero, ecc., ordinava di acquistare anche pezzi di specchio, ferro da spianare e quanto di utile per il suo laboratorio ottico. (Da una nota di una lettera di Ottavio Brenzoni del 23 novembre 1609, conservata nella Biblioteca Centrale di Firenze)
33. ^ Espressione tradizionalmente attribuita da scrittori cristiani all'imperatore pagano Flavio Claudio Giuliano che in punto di morte avrebbe riconosciuto la vittoria del Cristianesimo: «Hai vinto o Galileo» riferendosi a Gesù nativo della Galilea.
34. ^ Il comportamento di Galileo è stato variamente giudicato: vi è chi sostiene che egli le chiuse in convento perché «doveva pensare a una loro sistemazione definitiva, cosa non facile perché, data la nascita illegittima, non era probabile un futuro matrimonio» (come se egli non potesse legittimarle, come fece con il figlio Vincenzio e come se una monacazione coatta fosse preferibile a un matrimonio non prestigioso; cfr. Sofia Vanni Rovighi, *Storia della filosofia moderna e contemporanea. Dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, Brescia, Editrice La Scuola, 1976), mentre altri ritengono che «alla base di tutto stava il desiderio di Galileo di trovare per esse una sistemazione che non rischiasse di procurargli in futuro alcun nuovo carico [...] tutto ciò nascondeva un profondo, sostanziale egoismo» (cfr. Ludovico Geymonat, *cit.*, p. 72).
35. ^ « [...] quel mirare per quegli occhiali m'imbalordiscon la testa», avrebbe detto Cremonini secondo la testimonianza di Paolo Gualdo. (Da una lettera del Gualdo a Galilei del 29 luglio 1611)
36. ^ Nel settembre 1612 lo Scheiner pubblicò ancora sull'argomento il *De maculis solaribus et stellis circa Iovem errantibus*.
37. ^ La priorità della scoperta andrebbe all'olandese Johannes Fabricius, che pubblicò a Wittenberg, nel 1611, il *De Maculis in Sole observatis, et apparente earum cum Sole conversione*.
38. ^ Cioè con i sensi, con l'osservazione diretta.
39. ^ «Egli pensava infatti che una colonna d'acqua troppo alta tendeva a spezzarsi sotto l'azione del suo stesso peso, così come si spezza una fune di materiale poco resistente quando, fissata in alto, viene tirata dal basso. Fu quindi proprio questa analogia fondata sull'esperienza osservativa a portare il Galilei fuori strada.» (in *IL VUOTO – Prof.ssa Elisa Garagnani – Isis Archimede*.)
40. ^ Dalla lettera di Bellarmino del 12 aprile 1615 in risposta a quella inviatagli dal Foscarini: "1º - Dico che mi pare che V.P. et il Sig. Galileo facciano prudentemente a contenersi di parlare *ex suppostione* e non assolutamente come io ho sempre creduto che habbia parlato il Copernico. Perché il dire, che supposto che la terra si muova et il sole stia fermo si salvano tutte l'apparenze meglio che non porre gli eccentrici et epicicli, è benissimo detto, e non ha pericolo nessuno; e questo basta al mathematico: ma voler affermare che realmente il sole sia nel centro del mondo, e solo si rivolti in sé stesso senza correre dall'oriente all'occidente, e che la terra stia nel 3º cielo e giri con somma velocità intorno al sole, è cosa molto pericolosa non solo d'irritare tutti i filosofi e theologi scholastici, ma anco di nuocere alla Santa Fede con rendere false le Scritture Sante."
41. ^ Salmi che la figlia di Galileo, suor Maria Celeste, s'incaricò di recitare, con il consenso della Chiesa.
42. ^ Nel 1757 Giuseppe Baretti, in una sua ricostruzione, avrebbe fatto nascere la leggenda di un Galilei che una volta alzatosi in piedi, colpì la terra e mormorò: "E pur si muove!" (In *Giuseppe Baretti, The Italian Library, 1757* (archiviato dall'url originale il 17 novembre 2017).). Tale frase non è contenuta in alcun documento contemporaneo, ma nel tempo fu ritenuta veritiera, probabilmente per il suo valore suggestivo, a tal punto che Berthold Brecht la riporta in "Vita di Galileo", opera teatrale dedicata allo scienziato pisano alla quale egli si dedicò a lungo.

43. ^ In Paschini, 1965, è riportato che: «secondo le norme del Sant'Offizio» questa condizione «era equiparata ad una prigionia per quanto egli facesse per ottenere la liberazione. Si ebbe il timore probabilmente ch'egli riprendesse a fare propaganda delle sue idee e che un perdono potesse significare che il Sant'Offizio si fosse ricreduto a proposito di esse» (cfr. pure Alceste Santini, "Galileo Galilei", *L'Unità*, 1994, p. 160).
44. ^ «Conceditur habitatio in eius rure, modo tamen ibi in solitudine stet, nec evocet eo aut venientes illuc recipiat ad collocutiones, et hoc per tempus arbitrio Suae Sanctitatis.» (*Ed. Naz.*, Vol. XIX, p. 389)
45. ^ A Galileo era infatti proibito stampare qualunque opera in un paese cattolico.
46. ^ Fonti di questa corrispondenza si trovano in: Paolo Scandaletti, *Galilei privato*, Udine, Gaspari editore, 2009; Antonio Favaro, *Amici e corrispondenti di Galileo Galilei*, Vol. IV: *Alessandra Bocchineri*, Venezia, Pubblicazioni del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1902; Valerio Del Nero, *Galileo Galilei e il suo tempo*, Milano, Simonelli Editore, 2012, Cap. X; A. Righini, *Galileo: tra scienza, fede e politica*, Bologna, Editrice Compositori, 2008, p. 150 e sgg.; Geymonat, 1957, p. 224; Giorgio Abetti, *Amici e nemici di Galileo*, Milano, Bompiani, 1945, p. 303; Banfi, 1949, p. 224.
47. ^ «Galileo fu invitato alla villa di S.Gaudenzio, sulle colline di Sofignano, alla fine di luglio del 1630, ospite di Giovanni Francesco Buonamici, che con lo scienziato vantava una parentela da parte della moglie Alessandra Bocchineri: la sorella di lei, Sestilia, aveva sposato a Prato l'anno prima il figlio di Galileo, Vincenzo.» (In *Comune di Vaiano* (archiviato dall'url originale il 27 settembre 2013).)
48. ^ Nel 1639 fu permessa a Galilei l'assistenza del giovane allievo Vincenzo Viviani e, dall'ottobre 1641, anche di Evangelista Torricelli.
49. ^ «La prego a condonare questa mia non volontaria brevità alla gravezza del male; e le bacio con affetto cordialissimo le mani, come fo anche al Signor Cavaliere suo Consorte.» (In *Le Opere di Galileo Galilei*, a cura di Eugenio Albèri, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 1848, p. 368)
50. ^ Ancora nel 1822, padre Filippo Anfossi pubblicava–anonimamente–in Roma un libro in cui le leggi di Keplero e di Newton erano presentate come «cose che non meritano la menoma attenzione» e si chiedeva come mai «tanti uomini santi» ispirati dallo Spirito Santo, «ci han detto ottanta e più volte che il Sole si muove senza dirci una volta sola che è immobile e fermo?» (Sebastiano Timpanaro, *Scritti di storia e critica della scienza*, Firenze, G.C. Sansoni, 1952, pp. 95-96)
51. ^ In *Ed. Naz.*, Vol. V, pp. 281-288. L'edizione curata da Favaro si basava sulle copie allora disponibili, perché l'originale non era stato ritrovato (*Avvertimento*, p. 267, nota 1). Il manoscritto originale è stato scoperto nell'agosto 2018 e pubblicato come appendice B (pp. 9-14) a Michele Camerota, Franco Giudice, Salvatore Ricciardi, *"The reapparance of Galileo's original letter to Benedetto Castelli"* (archiviato dall'url originale il 1º luglio 2019)..
52. ^ L'effetto di parallasse stellare, che dimostra la rivoluzione della Terra attorno al Sole, sarà misurato da Friedrich Wilhelm Bessel solo nel 1838.
53. ^ Per il testo della condanna, vedi: *Sentenza di condanna di Galileo Galilei (Wikisource)*, su *it.wikisource.org*. URL consultato il 22 aprile 2021 (archiviato il 14 novembre 2020).
54. ^ Per il testo dell'abiura, vedi: *Abiura di Galileo Galilei (Wikisource)*, su *it.wikisource.org*. URL consultato il 22 aprile 2021 (archiviato il 14 novembre 2020).
55. ^ Questa frase è stata citata in un intervento molto criticato di Joseph Ratzinger (cfr. "La crisi della fede nella scienza" in *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Roma, Edizioni Paoline, 1992, pp. 76-79). Ratzinger aggiunge da parte sua che: «Sarebbe assurdo costruire sulla base di queste affermazioni una frettolosa apologetica. La fede non cresce a partire dal risentimento e dal rifiuto della razionalità, ma dalla sua fondamentale affermazione e dalla sua inscrizione in una ragionevolezza più grande. Qui ho voluto ricordare un caso sintomatico che evidenzia fino a che punto il dubbio della modernità su se stessa abbia attinto oggi la scienza e la tecnica.»

56. ^ Già chiaramente indicati nella *Lettera a Madama Cristina di Lorena granduchessa di Toscana* del 1610.
57. ^ L'Accademia del Cimento, fra le più antiche associazioni scientifiche al mondo, fu la prima a riconoscere ufficialmente, in Europa, il metodo sperimentale galileano. Fu fondata a Firenze nel 1657 da alcuni allievi di Galileo, Evangelista Torricelli e Vincenzo Viviani.
58. ^ «Si lasci alla storiografia stabilire, caso fosse mai possibile, se Galileo concepisse il moto inerziale unicamente come circolare [...] o se ammettesse anche la possibilità in natura della prosecuzione indefinita del moto rettilineo, anche perché in Galileo non si può sensatamente parlare di formulazione del principio d'inerzia come se fossimo nell'ambito della moderna fisica newtoniana, ma solo di alcune considerazioni preliminari al principio della relatività del moto.» *Portale Galileo*, su *portalegalileo.museogalileo.it*. URL consultato il 25 agosto 2014 (archiviato il 19 agosto 2014).
59. ^ Testi non compresi nella prima edizione dell'*Edizione Nazionale* curata da Antonio Favaro, ma in quella curata da William F. Edwards e Mario G. Helbing, con Introduzione, Note e Commenti di William A. Wallace, per *Le opere di Galileo Galilei. Edizione Nazionale*, Appendice al Volume III: *Testi*, Firenze, G.C. Giunti, 2017.

Bibliografiche

1. Abbagnano, Vol. III, Cap. VII, § 391.
2. ^ Albert Einstein, Leopold Infeld, *L'evoluzione della fisica. Sviluppo delle idee dai concetti iniziali alla relatività e ai quanti*, Torino, Editore Boringhieri, 1965, p. 19.
3. Kline, Vol. I, Cap. XVI, § 3.
4. ^ Kline, Vol. I, Cap. XVI, § 1.
5. ^ Kline, Vol. I, Cap. XVI, § 3, p. 391.
6. ^ Mario Gliozzi, "Storia del pensiero fisico", in: Luigi Berzolari (a cura di), *Enciclopedia delle matematiche elementari e complementi*, Vol. III, Parte II, Milano, Editore Ulrico Hoepli, 1972, Art. LX, Cap. III, § 15.
7. ^ Paolo Straneo, *Le teorie della fisica nel loro sviluppo storico*, Brescia, Morcelliana, 1959, Cap. III, § 33, p. 105.
8. ^ Giuliano Toraldo di Francia, *L'indagine del mondo fisico*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1976, Cap. I.
9. ^ George Gamow, *Biografia della fisica*, Biblioteca della EST, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1963, Cap. II.
10. ^ Max Born, *La sintesi einsteiniana*, Torino, Editore
11. ^ Arturo Uccelli (a cura di), *Enciclopedia storica delle scienze e delle loro applicazioni*, 3 voll., Editore Ulrico Hoepli, Milano, 1941-43, Vol. I, p. 107.
12. Natalino Sapegno, *Compendio di storia della letteratura italiana*, 3 voll., 8ª ristampa, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1983, Vol. II, Cap. VII, § 3.
13. ^ Centro di Studi Filosofici di Gallarate (a cura di), *Dizionario dei Filosofi*, Firenze, G.C. Sansone Editore, 1976, pp. 415-418.
14. ^ Ludovico Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 9 voll., Milano, Aldo Garzanti Editore, 1970-72, Vol. II, Cap. XI, §§ V, VI.
15. ^ Ludovico Geymonat, *Lineamenti di filosofia della scienza*, Biblioteca della EST, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1985, Cap. XI.
16. ^ Federigo Enriques, Giorgio De Santillana, *Compendio di storia del pensiero scientifico, dall'antichità fino ai tempi moderni*, Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 1973 (ristampa anastatica dell'edizione 1936), Parte II, Cap. XXX, pp. 363-368.
17. ^ Kline, Vol. I, Cap. XVI, § 3, pp. 389-90.
18. ^ Renato Pettoello, *Leggere Kant*, Brescia, Editrice La Scuola, 2014, Cap. III, § 6.

19. ^ David Lerner (a cura di), *Qualità e quantità e altre categorie della scienza*, Torino, Editore Boringhieri, 1977.
20. ^ "Nel suo viaggio del 1611 a Roma, invitato da Clavio, ebbe modo di leggere il *Nuncius* agli astronomi gesuiti del Collegio Romano, che gli garantirono tutto il loro appoggio; mostrò le sue scoperte al più celebre teologo dell'epoca, il cardinale Roberto Bellarmino (1542-1621); venne cooptato nell'Accademia dei Lincei, la prima accademia scientifica al mondo, fondata da poco dal principe Federico Cesi (1585-1630); e fu perfino ricevuto con tutti gli onori da Papa Paolo V". Musso, P. (2021). Le grandi svolte del pensiero scientifico: Origini, storia e significato della grande rivoluzione scientifica rinascimentale - Vol. 1. Italia: Edizioni Studium S.r.l.]
21. ^ "Galileo fu accolto dal papa Paolo V e dai suoi cardinali e, dopo aver argomentato le sue teorie, ottenne l'appoggio dei gesuiti che ne proposero l'iscrizione all'Accademia dei Lincei". Dalessandro, R. (2017). Galileo Galilei: Biografie Storiche. Italia: Good Mood.
22. ^ Pietro Redondi, *Galileo eretico*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2009.
23. ^ Sentenza di condanna di Galileo.
24. Giovanni Paolo II. Vaticano, discorsi, *Discorso ai partecipanti alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle scienze*, su *w2.vatican.va*, 31 ottobre 1992. URL consultato il 14 maggio 2013 (archiviato il 26 febbraio 2015).
25. ^ Tullio Regge, *Cronache dell'universo. Fisica moderna e cosmologia*, Torino, Editore Boringhieri, 1981, pp. 147-149.
26. ^ *La dimora natale di Galileo: l'enigma delle tre case*, su *unipi.it*. URL consultato il 7 gennaio 2019 (archiviato il 7 gennaio 2019).
27. ^ William Shea, *La Rivoluzione scientifica–I protagonisti: Galileo Galilei*, in: *Storia della Scienza Treccani* (2012), Cap. XVIII.
28. ^ Aliotta e Carbonara, p. 36.
29. ^ Alberto Righini, *Galileo. Tra scienza, fede e politica*, Bologna, Editrice Compositori, 2008, p. 16.
30. ^ Lettera da Pisa di Muzio Tedaldi a Vincenzo Galilei, 16 luglio 1578: «mi è grato di saper che haviate rihavuto Galileo, et che siate di animo di mandarlo qua a studio». (*Ed. Naz.*, Vol. I, p. 17)
31. ^ Kline, Vol. I, Cap. XI, § 6, p. 269.
32. ^ Enrico Bellone, *Caos e armonia. Storia della fisica moderna e contemporanea*, Torino, UTET Libreria, 1990, Parte I, Cap. I, § 2.
33. ^ Kline, Vol. I, Cap. XI, § 6, Cap. XVI, § 3.
34. ^ Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1993, Cap. I, § 3, p. 40.
35. ^ Andrea Pinotti, "Introduzione al *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*" (§ 2, p. 15.), in: G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, 2 voll., Milano, Fabbri Editori, 1996, Vol. I, pp. 11-29.
36. ^ Ludovico Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 9 voll., Milano, Aldo Garzanti Editore, 1970-72, Vol. II, Cap. XI, § 1, p. 152.
37. ^ Paschini, 1965, p. 70.
38. Banfi, 1949, p. 59.
39. ^ Lettera di Giovanni Uguccioni al Granduca di Toscana (*Ed. Naz.*, Vol. X, Lettera N. 40, p. 40.)
40. ^ Lettera a Fortunio Liceti, 23 giugno 1640. (*Ed. Naz.*, Vol. XVIII, Lettera N. 4025, pp. 164-165)
41. ^ *Galileo Galilei, 1564-1642 - National Maritime Museum*, su *collections.rmg.co.uk*. URL consultato l'8 gennaio 2018 (archiviato il 21 giugno 2017).
42. ^ *Discorso intorno alla Nuova Stella*, In Padova, appresso Pietro Paolo Tozzi, 1605.

43. ^ *Consideratione astronomica circa la Nova & portentosa Stella che nell'anno MDCIIII adì X ottobre apparse. Con un breve giudicio delli suoi significati*, In Padova, nella stamparia di Lorenzo Pasquati, 1605.
44. ^ Antonio Favaro, "Galileo Galilei e il «Dialogo de Cecco di Ronchitti da Bruzene in perpuosito de la Stella Nuova». Studi e ricerche", *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere e arti*, Serie V, VII (1880/1881) pp. 195-276.
45. ^ *Enciclopedia Treccani* alla voce "Ronchitti, Cecco di"
46. ^ *Difesa di Galileo Galilei nobile fiorentino, lettore delle matematiche nello studio di Padova, contro alle calunnie & imposture di Baldessar Capra milanese, usategli sì nella «Considerazione astronomica sopra la Nuova Stella del MDCIIII» come (& assai più) nel pubblicare nuovamente come sua invenzione la fabrica & gli usi del compasso geometrico & militare sotto il titolo di «Usus & fabrica circini cuiusdam proportionis & c.»* (In: Venetia, presso Tomaso Baglioni, 1607).
47. ^ Antonio Favaro, "Galileo astrologo secondo documenti editi e inediti. Studi e ricerche", *Mente e cuore*, VIII (Trieste, 1881) pp. 1-10.
48. ^ Giuseppe Antonino Poppi, *La Repubblica*, 25 giugno 1992.
49. ^ *Galileo as Practising Astrologer*, su *journals.sagepub.com*. URL consultato il 30 agosto 2020 (archiviato il 22 aprile 2021).
50. ^ Heilbron, 2013, p. 109.
51. ^ Heilbron, 2013, p. 110.
52. ^ Cesare Lucarini, *La porta magica di Roma: Le epigrafi svelate*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2017, p. 95.
53. ^ Geymonat, 1957, p. 37.
54. Giovanni Reale, Dario Antiseri, *Manuale di filosofia. Vol. 2*, Editrice La Scuola, 2014.
55. ^ *Ed. Naz.*, Vol. I, N. 307, p. 273.
56. ^ Lettera di Belisario Vinta a Galileo del 6 giugno 1610. (*Ed. Naz.*, Vol. I, p. 287)
57. ^ Lettera di Cosimo II a Galileo del 10 luglio 1610. (*Ed. Naz.*, Vol. I, pp. 311-12)
58. ^ *Il cannocchiale e i manoscritti A Milano il tesoro di Galileo*, su *archiviostorico.corriere.it* (archiviato dall'url originale il 16 luglio 2011).
59. ^ Benedetto Castelli, *Discorso sopra la calamita*.
60. ^ Geymonat, 1957, p. 63.
61. ^ *Pasquale Guaragnella, Galileo e Le lettere solari* (**PDF**), su *unisa.it*. URL consultato il 22 aprile 2021 (archiviato il 1º agosto 2018).
62. ^ Francesco Iovine, *Galilei e la Nuova Scienza*, Firenze, La Nuova Italia, 1987, p. 2.
63. ^ *Museo Galileo* (**PDF**), su *museogalileo.it*. URL consultato il 26 novembre 2019 (archiviato il 24 settembre 2020).
64. ^ Paolo Antonio Foscarini, *Lettera sopra l'opinione de' Pittagorici, e del Copernico, della mobilità della Terra e stabilità del Sole, e del nuovo Pittagorico sistema del mondo*, Napoli, Lazaro Scoriggio, 1615, p. 7.
65. ^ William R. Shea, *Copernico, Galileo, Cartesio. Aspetti della rivoluzione scientifica*, Roma, Armando, pp. 116-118.
66. ^ William R. Shea, *Copernico, Galileo, Cartesio. Aspetti della rivoluzione scientifica*, Roma, Armando, p. 125.
67. ^ Guido Morpurgo-Tagliabue, "I processi di Galileo e l'epistemologia", *Rivista di Storia della Filosofia*, Vol. II, Anno 1947.
68. ^ G. Galilei, *Il Saggiatore*, VI, p. 232.
69. ^ Per una rigorosa disamina storico-critica della dinamica relativa, si veda: Protogene Veronesi, Enzo Fuschini, *Fondamenti di Meccanica Classica*, II edizione ampliata, Bologna, CLEUB, 1991, Cap. IX.

70. ^ *Ed. Naz.*, pp. 547-548.
71. ^ Enrico Bellone, *Galileo*, in Le Scienze (a cura di), *I grandi della scienza*, anno I, n. 1, Milano, 1998, p. 87.
72. ^ *Ed. Naz.*, Vol. XIX, pp. 336-342.
73. ^ Lettera di Galilei a Geri Bocchineri, 16 aprile 1633.
74. ^ Vittorio Frajese, *La condanna abusiva di Galileo in base a un verbale infedele*, in *Corriere della Sera*, 9 aprile 2021.
75. ^ *Ed. Naz.*, Vol. XIX, p. 402.
76. ^ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, VI, p. 545.
77. ^ Alexandre Koyré, *Etudes galiléennes*, Paris, Éditions Hermann, 1939, p. 203.
78. ^ Franco Tornaghi, Gabriele Mangiarotti, *Galileo Galilei. Mito e realtà. Itinerario antologico*, Milano, CESED, 1998, p. 56.
79. ^ *Ed. Naz.*, Vol. XIX, p. 393.
80. ^ Eugenio Albèri, *Commercio epistolare di Galileo Galilei*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 1859, Volume 2, p. 313.
81. ^ Lettera del 13 agosto 1636, in *Le opere di Galileo Galilei*, a cura di Eugenio Albèri, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 1852, Volume 7, p. 139.
82. ^ Lettera del 28 luglio 1630, in *Le opere di Galileo Galilei*, a cura di Eugenio Albèri, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 1852, Volume 9, p. 197.
83. ^ Arcetri, 6 aprile 1641, in *Le opere di Galileo Galilei*, a cura di Eugenio Albèri, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 1852, Volume 9, p. 364.
84. ^ Gianbattista Venturi, *Memorie e lettere di Galileo Galilei*, Modena, 1821.
85. ^ Geymonat, 1957, p. 255.
86. ^ Klaus Lankheit, *Florentinische Barockplastik. Die Kunst am Hofe der letzen Medici 1670-1743*, München, 1962, p. 226; vedasi anche Mario Scotti, "Foscolo, Ugo", *Dizionario biografico degli italiani*, Volume 49, Anno 1997.
87. ^ La riabilitazione di Galileo (https://liceoberchet.edu.it/ricerche/galileo/riabilitazione.htm#:~:text=Il%2031%20ottobre%201992%2C%20dopo,quel%20tempo%2C%20dal%20Cardinale%20Bellarmino).
88. *Giovanni Maria Caglieris, Copernico, la sorte del De Revolutionibus dopo la condanna della Chiesa e il ruolo di Galileo*, su *web.infinito.it*. URL consultato il 12 agosto 2014 (archiviato il 22 aprile 2021).
89. ^ *Galileo, Come interpretare le Scritture*, su *filosofico.net*. URL consultato il 18 maggio 2013 (archiviato il 28 settembre 2013).
90. ^ G. Galilei, *Op. cit.*
91. ^ Koestler, 1982, p. 431.
92. ^ Battistini, 2011, p. 75.
93. ^ G. Galilei, *Lettere*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1978, pp. 128-135.
94. ^ Edoardo Aldo Cerrato, *«Come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo»* (**PDF**), su *oratoriosanfilippo.org*. URL consultato il 27 giugno 2019 (archiviato il 31 gennaio 2020).
95. ^ Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, Cap. VI.
96. ^ (**EN**) *Galileo Galilei*, su *plato.stanford.edu*. URL consultato il 15 gennaio 2018 (archiviato il 16 ottobre 2012).
97. ^ Koestler, 1982, pp. 425-429.
98. ^ Koestler, 1982, pp. 429-431.
99. ^ Arthur Koestler, *I sonnambuli. Storia delle concezioni dell'universo*, Milano, Jaca Book, 1982, pp. 192-193.

100. ^ Eduard Jan Dijksterhuis, *Il meccanicismo e l'immagine del mondo (dai presocratici a Newton)*, Giangiacomo Feltrinelli, 1971, p. 391.
101. ^ A. Koestler, op. cit., p. 471.
102. ^ *Quella citazione di Feyerabend - l'epistemologo che smitizzò Galileo*, in *Corriere della Sera*. URL consultato il 22 novembre 2019 (archiviato il 20 settembre 2020).
103. ^ *Paul Feyerabend, Corriere della Sera, pp. 56-57, (25 gennaio 2008)*, su *archiviostorico.corriere.it*. URL consultato il 22 aprile 2021 (archiviato il 22 aprile 2021).
104. ^ *tr. it a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2008, pp. 853-893. (fonte autorizzata: Disf.org)*, su *disf.org*. URL consultato il 3 novembre 2019 (archiviato il 3 novembre 2019).
105. ^ Orazio La Rocca, *Il Vaticano cancella la condanna di Galileo*, in *La Repubblica*, 30 ottobre 1992. URL consultato il 18 luglio 2019 (archiviato il 18 aprile 2019).
106. ^ *Il Vaticano cancella la condanna di Galileo*, su *ricerca.repubblica.it*. URL consultato il 22 novembre 2019 (archiviato il 18 aprile 2019).
107. ^ Alexandre Koyré, *Introduzione alla lettura di Platone*, Firenze, Vallecchi Editore, 1973; Paolo Marazzini Elisa M. Guzzi, Francesca Bonicalzi, *Che cos'è la fisica*, Milano, Editoriale Jaca Book, 1976, p. 372.
108. ^ (**EN**) Matthew W. Parker, *Philosophical Method and Galileo's Paradox of Infinity*, preprint, 2008. URL consultato il 22 maggio 2013 (archiviato il 2 giugno 2013).
109. ^ (**EN**) Albert Van Helden, *Galileo*, su *britannica.com*. URL consultato il 16 novembre 2017 (archiviato il 17 novembre 2017).
110. ^ Galileo Galilei, *Lettere al Welser*, terza lettera (V. 186-239).
111. ^ G. Galilei, *Op. cit.*, Vol. V. p. 187.
112. ^ G. Galilei, *Op. cit.*, V. 187-188.
113. ^ G. Galilei, *Op. cit.* Vol. V, p. 190.
114. ^ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Pordenone, Studio tesi, 1988, II giornata, p. 138.
115. ^ G. Galilei, *I due massimi sistemi del mondo*, in: G. Galilei, *La prosa*, Firenze, G.C. Sansoni, 1978, pp. 361-62.
116. ^ A. Koyré, *cit.*, Firenze, Vallecchi, 1973, Cap. II e Conclusione, p. 156 e sgg.
117. ^ (**EN**) Ernst Mach, *On Thought Experiments* (**PDF**) (archiviato dall'url originale il 5 marzo 2016).
118. ^ (**EN**) E. Brendel, *Intuition Pumps and the Proper Use of Thought Experiments* (**PDF**), in *Dialectica*, vol. 58, 2004, pp. 89-108 (archiviato dall'url originale il 5 marzo 2016).
119. ^ (**EN**) Barry Gower, *Scientific Method*. URL consultato il 17 luglio 2019 (archiviato il 20 ottobre 2020).
120. ^ Rodolfo Mondolfo, "Il pensiero di Galileo e i suoi rapporti con l'antichità e con il Rinascimento", in: R. Mondolfo, *Figure e idee della filosofia del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1963-1970, p. 118 e sgg.
121. ^ Luca Serianni, Giuseppe Antonelli, *Manuale di linguistica italiana. Storia, attualità, grammatica*, Milano, B. Mondadori, 2011, pp. 120-121.
122. Serianni e Antonelli, *cit.*, p. 121.
123. ^ G. Galilei, *Dialogo dei massimi sistemi*, in: *Opere di Galileo Galilei*, Firenze, G. Barbèra, 1890-1909, Vol. VII, pp. 393-397.
124. ^ Rossi, 2000, p. 173.
125. ^ Francesco Bertola, "Galileo e il suo tempo nella scienza astronomica", in: *Enciclopedia Treccani*, Anno 2009; vedasi pure Francesco Bertola, Francesco Danesin, *Da Galileo alle stelle*, Biblos, Cittadella (PD), 1992.
126. ^ Ernest A. Moody, "Galileo e Avempace: la dinamica dell'esperimento della torre pendente", in: Philip P. Wiener, Aaron Noland (a cura di), *Le radici del pensiero scientifico*, Milano, G. Feltrinelli editore, 1971-77, p. 182 e sgg.
127. ^ A. Koyré, "Galileo e Platone", in: A. Koyré, *cit.*, Firenze, Vallecchi, 1973.

128. ^ Stillman Drake, *Galileo*, Milano, Dall'Oglio, 1981, pp. 30-33. Nuova edizione: Stillman Drake, *Galileo*, Bologna, Il Mulino, 1998, ISBN 8815063110.
129. ^ Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana*, 2 voll., Torino, Giulio Einaudi editore, 1966, Vol. II, pp. 122-23.
130. Guido Morpurgo-Tagliabue, *Galileo: quale eresia? (a proposito del libro di P. Redondi, "Galileo eretico")*, su *jstor.org*, 1984. URL consultato l'11 agosto 2023.
131. ^ Amir Alexander, *Infinitamente piccoli. La teoria matematica alla base del mondo moderno*, Codice, 2015, ISBN 978-8875785444.
132. ^ Pietro Redondi, *Galileo eretico*, Einaudi, 1983, ISBN 978-8806056322.
133. ^ Pietro Redondi, *Galileo eretico*, 2ª ed., Einaudi, 2004, ISBN 9788806167288.
134. ^ Wilhelm Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, prefazione e traduzione italiana di Giovanni Sanna, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1927-1974, Vol. II, p. 16.
135. ^ (**EN**) *Mechanics*, su *fromdeathtolife.org* (archiviato dall'url originale il 14 marzo 2016).
136. (**EN**) Alexandre Koyré, *Galileo and Plato*, in *Journal of the History of Ideas*, IV (4), 1943, pp. 400-428. URL consultato il 1º maggio 2019 (archiviato il 2 febbraio 2020).
137. ^ (**EN**) Kyle Forinash, William Rumsey, Chris Lang, *Galileo's Mathematical Language of Nature* (**PDF**) (archiviato dall'url originale il 27 settembre 2013).
138. ^ Jay Orear, *Fisica Generale*, Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 1970, Cap. 2, §§ 2.2-2.5.
139. (**EN**) Stillman Drake, *Galileo and the Law of Inertia*, in *American Journal of Physics*, vol. 32, 1964, p. 601, DOI:10.1119/1.1970872. URL consultato il 27 giugno 2019 (archiviato il 27 giugno 2019).
140. ^ Paolo Rossi, *Storia della Scienza Moderna e Contemporanea*, 5 voll., Torino, UTET, 1988, Vol. I, pp. 216, 429.
141. ^ Rinaldo Pitoni, *Storia della Fisica*, Torino, S.T.E.N. (Società Tipografico-Editrice Nazionale), 1913, Cap. V, § 81.
142. ^ (**EN**) *The Speed of Light*, su *galileoandeinstein.physics.virginia.edu*. URL consultato il 13 maggio 2013 (archiviato il 17 agosto 2015).
143. ^ *La misura della velocità della luce* (**PDF**), su *online.scuola.zanichelli.it*. URL consultato il 5 settembre 2015 (archiviato il 19 novembre 2014).
144. ^ (**EN**) Stillman Drake, Noel M. Swerdlow, Trevor H. Levere, *Essays on Galileo and the History and Philosophy of Science*, 2 voll., Toronto (CA), University of Toronto Press, Inc., 1999, Vol. I, pp. 432. URL consultato il 18 luglio 2019 (archiviato il 22 aprile 2021).
145. ^ (**EN**) Trevor H. Levere, William R. Shea, *Nature, Experiment and the Sciences. Essays on Galileo and the History of Science in Honour of Stillman Drake*, Berlin & Heidelberg, Springer-Verlag, 1990, pp. 67. URL consultato il 18 luglio 2019 (archiviato il 22 aprile 2021).
146. ^ *Giovilabio*, su *catalogo.museogalileo.it*. URL consultato il 17 maggio 2013 (archiviato il 28 settembre 2013).
147. ^ *Termometro*, su *catalogo.museogalileo.it*. URL consultato il 17 maggio 2013 (archiviato il 13 giugno 2013).
148. (**EN**) *Pendulum Clock*, su *galileo.rice.edu*. URL consultato il 16 maggio 2013 (archiviato il 3 luglio 2013).
149. ^ Rinaldo Pitoni, *cit.*, Cap. V, § 72.
150. ^ (**EN**) *Galileo and the pendulum clock*, su *cs.rhul.ac.uk*. URL consultato il 16 maggio 2013 (archiviato dall'url originale il 29 settembre 2013).
151. ^ La prima edizione è stata pubblicata da Giovanni Battista Hodierna nella sua opera *Archimede redivivo con la stadera del momento* (archiviato dall'url originale il 20 ottobre 2020)., Palermo 1644. *Galileo's Balance*, su *math.nyu.edu*. URL consultato il 16 maggio 2013 (archiviato il 21 maggio 2013).
152. ^ (**EN**) Testo italiano e traduzione inglese in: *Hydrostatic Balance*, su *galileo.rice.edu*. URL consultato il 16 maggio 2013 (archiviato il 5 settembre 2007).

153. ^ Roberto Renzetti, *Il giovane Galileo*, su *fisicamente.net*. URL consultato il 16 maggio 2013 (archiviato il 14 maggio 2013).
154. ^ *Le operazioni del compasso*, su *portalegalileo.museogalileo.it*. URL consultato il 22 maggio 2013 (archiviato il 28 settembre 2013).
155. ^ *Galileo, secondo Calvino*, su *scienzainrete.it*, 15 aprile 2009. URL consultato il 28 febbraio 2016 (archiviato il 6 marzo 2016).
156. ^ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Firenze, G.C. Sansoni, 2008.
157. ^ *Accademia delle Arti del Disegno*, su *brunelleschi.imss.fi.it*, 26 febbraio 2008. URL consultato il 22 novembre 2019 (archiviato il 15 novembre 2017).
158. ^ Chrysa Damianaki, *Galileo e le arti figurative*, Roma, Vecchiarelli Editore, 2000.
159. ^ *Galileo: 'Sopra alcuni problemi attenenti alla musica'*, su *vivoscuola.it*. URL consultato il 22 novembre 2019 (archiviato dall'url originale il 16 settembre 2016).
160. ^ (**EN**) *Early Studies in Sound*, su *library.thinkquest.org*. URL consultato il 22 novembre 2019 (archiviato dall'url originale il 27 settembre 2013).
161. ^ (**EN**) Andrea Frova, Mariapiera Marenzana, *Thus spoke Galileo. The great scientist's ideas and their relevance to the present day*, Oxford (UK), Oxford University Press, 2006, pp. 133–137, ISBN 978-0-19-856625-0. URL consultato il 14 maggio 2013 (archiviato il 9 giugno 2013).
162. ^ Marcello Cesa-Bianchi, Carlo A. Cristini, Giovanni Cesa-Bianchi, Alessandro Porro, *L'ultima creatività. Luci nella vecchiaia*, Milano, Springer-Verlag Italia, 2011, pp. 169, ISBN 978-88-470-1800-6.
163. ^ (**EN**) *Galileo Regio* (archiviato dall'url originale il 13 ottobre 2017)..
164. ^ Angelo Bassani, *Cesare Pecile e la storia della scienza a Padova*, in: *Rendiconti dell'Accademia Nazionale delle Scienze, detta dei XL. Memorie di Scienze Fisiche e Naturali*, Vol. 35, Anno 2011, pp. 59-72, § 6 (disponibile a quest'indirizzo *Cesare Pecile e la storia della scienza a Padova* (**PDF**) (archiviato dall'url originale il 5 luglio 2019).).
165. ^ *Galileo Day*, su *galileoday.org*. URL consultato l'11 febbraio 2020 (archiviato il 27 febbraio 2020).
166. ^ Ippolito Nievo, *Drammi giovanili. Emanuele e Gli ultimi anni di Galileo Galilei*, a cura di Maurizio Bertolotti, Venezia, Marsilio Editori, 2006.
167. ^ *ITIS Galileo su JoleFilm*, su *jolefilm.com*. URL consultato il 25 settembre 2019 (archiviato il 25 settembre 2019).

Bibliografia

- Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, Torino/Milano, UTET/TEA, 1995-96.
- Antonio Aliotta e Cleto Carbonara, *Galileo Galilei*, Milano, F.lli Bocca Editori, 1949, ISBN non esistente.
- Antonio Banfi, *Galileo Galilei*, Milano, Casa Editrice Ambrosiana, 1949 (ristampato da Il Saggiatore, Milano, 1961), ISBN non esistente.
- Andrea Battistini, *Galileo*, Bologna, Società editrice il Mulino, 2011, ISBN 9788815232397.
- Michele Camerota, *Galileo Galilei e la cultura scientifica nell'età della controriforma*, Roma, Salerno editrice, 2004, ISBN 9788884024558.
- Stillman Drake, *Galilei*, Milano, Dall'Oglio, 1981 (ristampato da Società editrice il Mulino, Bologna, 1998), ISBN 8815063110.
- Ludovico Geymonat, *Galileo Galilei*, Torino, Einaudi, 1957, ISBN non esistente.
- John Lewis Heilbron, *Galileo. Scienziato e umanista*, a cura di Stefano Gattei, Torino, Einaudi, 2013, ISBN 9788806210977.
- Morris Kline, *Storia del pensiero matematico*, traduzione di Alberto Conte, Torino, Giulio Einaudi editore, 1991.

- Arthur Koestler, *I sonnambuli. Storia delle concezioni dell'universo*, Milano, Editoriale Jaca Book, 1982, ISBN non esistente.
- Pio Paschini, *Vita e Opere di Galileo Galilei*, Città del Vaticano, Casa Editrice Herder, 1965, ISBN non esistente.
- Giovanni Reale, Dario Antiseri, *Manuale di filosofia*. (Vol. 2), Editrice La Scuola, 2014.
- Paolo Rossi Monti, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2000, ISBN 978-8842061205.

Voci correlate

- Arcetri
- Astronomia
- Cannocchiali di Galileo
- Casa di Galileo Galilei (Padova)
- Casa di Galileo Galilei (Firenze)
- Domus Galilaeana
- Fisica
- Galilei (famiglia)
- Isocronismo
- La favola dei suoni
- Meccanica
- Metodo scientifico
- Micrometro di Galileo
- Museo Galileo
- Niccolò Copernico
- Ostilio Ricci
- Processo a Galileo Galilei
- Relatività galileiana
- Rivoluzione astronomica
- Rivoluzione scientifica
- Termometro galileiano
- Trasformazione galileiana
- Villa Il Gioiello
- Vincenzo Galilei
- Virginia Galilei
- Vita privata di Galileo Galilei

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Galileo Galilei**
- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Galileo Galilei**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Galileo Galilei**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Galileo Galilei (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Galileo_Galilei?uselang=it)**

Collegamenti esterni

- *Galilèi, Galileo*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- William Shea, *La Rivoluzione scientifica: i protagonisti. Galileo Galilei*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2002.
- Roberto Marcolongo e Vito Fazio-Allmayer -, *GALILEI, Galileo*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *Galilei, Galileo*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Galilei, Galileo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Galilei, Galileo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Galilei*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (**EN**) Albert Van Helden, *Galileo*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Galileo Galilei*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- Ugo Baldini, *GALILEI, Galileo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 51, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1998.
- *Galileo Galilei*, su *accademicidellacrusca.org*, Accademia della Crusca.
- *Galileo Galilei*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**EN**) *Galileo Galilei*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (**EN**) *Galileo Galilei*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Galileo Galilei*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Galileo Galilei*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Galileo Galilei*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Galileo Galilei*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Galileo Galilei*, su *LibriVox*.
- (**FR**) *Pubblicazioni di Galileo Galilei*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (**EN**) *Opere riguardanti Galileo Galilei*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Bibliografia di Galileo Galilei*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (**EN**) *Galileo Galilei* (autore), su *Goodreads*.
- (**EN**) *Galileo Galilei* (personaggio), su *Goodreads*.
- (**EN**) *Galileo Galilei*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (**EN**) Peter Machamer, *Galileo Galilei*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (**EN**) *The Galileo Project*, su *galileo.rice.edu*.
- *Galileo Galilei sul Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, su *disf.org*.
- *Archivio integrato di risorse galileiane*, su *galileoteca.museogalileo.it*.
- *Museo Galileo – Firenze, Italia*, su *museogalileo.it*. Conserva gli strumenti scientifici originali di Galileo
- *European Cultural Heritage Online (ECHO)*, su *echo.mpiwg-berlin.mpg.de*.
- *Scheda su Galileo Galilei accademico della Crusca sul sito dell'Accademia*, su *adcrusca.it*. URL consultato il 7 giugno 2009.

- *Fondo "Antonio Favaro"*, su *domusgalilaeana.it*. URL consultato il 28 giugno 2019 (archiviato dall'url originale l'11 luglio 2020).
- *Laboratorio storico "G. Galilei"*, su *illaboratoriodigalileogalilei.it*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 2470550 (https://viaf.org/viaf/2470550) · ISNI (EN) 0000 0001 2117 8199 (http://isni.org/isni/0000000121178199) · SBN CFIV004372 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV004372?core=autoriall) · BAV 495/24064 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_24064) · CERL cnp00394836 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00394836) · ULAN (EN) 500318087 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500318087) · LCCN (EN) n79003254 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79003254) · GND (DE) 118537229 (https://d-nb.info/gnd/118537229) · BNE (ES) XX1003156 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1003156) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1003156) · BNF (FR) cb11903931b (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11903931b) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11903931b) · J9U (EN, HE) 987007261576605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007261576605171) · NSK (HR) 000035945 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000035945) · NDL (EN, JA) 00440426 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00440426) · CONOR.SI (SL) 18815587 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/18815587) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79003254 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79003254)

Portale Astronomia	**Portale Biografie**	**Portale Filosofia**
Portale Fisica	**Portale Matematica**	**Portale Scienza e tecnica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Galileo_Galilei&oldid=138478800"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 24 mar 2024 alle 21:17.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Francesco Bacone

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Ritratto di Francis Bacon

Francis Bacon, latinizzato in *Franciscus Baco(-onis)* e italianizzato in **Francesco Bacone** (Londra, 22 gennaio 1561 – Londra, 9 aprile 1626), è stato un filosofo, politico, giurista e saggista inglese vissuto alla corte inglese, sotto il regno di Elisabetta I Tudor e di Giacomo I Stuart.

Formatosi con studi in legge e giurisprudenza, divenne uno strenuo difensore della rivoluzione scientifica, sostenendo il metodo induttivo fondato sull'esperienza, in senso gnoseologicamente antitetico al metodo deduttivo cartesiano. Il suo approccio è anche alla base della futura teoria lockiana della *tabula rasa* (con questa espressione, già a partire da Aristotele, si esprime il rifiuto della

concezione secondo cui l'essere umano, già dalla nascita, abbia in sé delle idee innate, dei contenuti di conoscenza che non derivano dall'esperienza).

Indice

Biografia

Metodologia scientifica

Il *Novum Organum*

- Gli Idola: la *pars destruens*
- Il metodo delle *Tabulae*: la *pars construens*

La nuova Atlantide

Verità e utilità della scienza

L'avallo delle deportazioni in Virginia

Influenze del pensiero baconiano

- Nel Puritanesimo

Opere

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Nacque il 22 gennaio 1561, nella York House[1] di Londra, la residenza di suo padre, sir Nicholas Bacon, che nei primi vent'anni del regno d'Elisabetta I Tudor, aveva tenuto il Gran Sigillo. Sua madre era Lady Anne Cooke, donna di grande cultura e poliglotta, cognata di Lord Burghley, che fu Lord Tesoriere della Regina Elisabetta, e uno degli uomini più potenti d'Inghilterra.

Nel 1573 a 12 anni iniziò a frequentare il Trinity College dell'Università di Cambridge, ma dopo tre anni se ne allontanò generando un'accesa ostilità verso il culto di Aristotele volendo allontanare la filosofia dalla disputa scolastica per portarla su campi più pratici per illuminare ed accrescere l'umana felicità[2]. Francis Bacon entrò nel giugno del 1576 nel Gray's Inn di Londra una delle scuole dove si formavano i giureconsulti e gli avvocati.

Tre mesi più tardi partiva per la Francia al seguito di sir Amias Paulet nuovo ambasciatore alla corte di Enrico III: della Francia ebbe un'impressione negativa della quale resterà traccia nelle *Note sul presente stato della cristianità* (*Notes on Present State of Christendom*) composte nel 1582. Nelle *Note* dice che il re gli pare un uomo dagli sregolati piaceri, dedito alle danze, ai festini, alle cortigiane, la Francia un paese profondamente corrotto, male amministrato, povero e prossimo alla rovina.

Il 20 marzo 1579 ritornò precipitosamente a Londra a causa della morte del padre.[3] Nel 1584 fu eletto in Parlamento[4] come rappresentante di Taunton. Nel 1595 il Conte di Essex, suo grande amico, gli fece dono di una proprietà a Twickenham; l'amicizia fra i due si infranse però quando il Conte fu scoperto congiurare contro la Regina Elisabetta e lo stesso Bacone prese parte attiva nell'accusa.

La sua carriera politica lo vede ricoprire la carica di Solicitor general nel 1607, Attorney general (Avvocato generale) nel 1613, membro del Consiglio privato della Corona nel 1616, lord guardasigilli nel 1617, Lord cancelliere nel 1618; fu quindi ammesso tra i pari come barone di Verulamio e visconte di Sant'Albano (1621). Nel 1621, dopo essere stato incarcerato per una condanna di peculato da cui comunque fu graziato dal re e scarcerato dopo qualche giorno di prigionia, si ritirò a vita privata dedicandosi esclusivamente ai suoi studi ed alla stesura delle sue opere attraverso le quali esercitò una forte influenza nel mondo politico e culturale.

Morì il 9 aprile 1626 a 65 anni nella residenza del conte di Arundel, a Highgate all'alba del giorno di Pasqua, dopo aver contratto la polmonite mentre, secondo un controverso aneddoto, cercava di congelare un pollo nella neve[5] per studiare gli effetti del congelamento sulle carni. Nel suo testamento lasciò ogni suo avere alla propria servitù.[6]

Metodologia scientifica

(LA)	(IT)
«In rebus quibuscumque difficilioribus non expectandum, ut quis simul, et serat, et metat, sed praeparatione opus est, ut per gradus maturescant.»	«In tutte le cose, e specialmente nelle più difficili, non ci si deve aspettare di seminare e mietere nel medesimo tempo, ma è necessaria una lenta preparazione, affinché esse maturino gradatamente[7].»

(Francis Bacon, *De officio judicis*, in *Sermones Fideles, Ethici, Politici, Oeconomici, sive Interiora Rerum*, Lugdunum Batavorum, Apud Franciscum Hackium, 1641, p. 265, n. XLV.)

Nei suoi scritti filosofici si dipana una complessa metodologia scientifica, spesso indicata con il suo nome (metodo baconiano). Sir Francis Bacon è il filosofo empirista della rivoluzione scientifica che ha incentrato la sua riflessione nella ricerca di un metodo di conoscenza della natura che si può definire scientifico, nel senso che vuole essere ripetibile e che parta dall'osservazione della natura. Bacone teorizza che l'osservazione dei fenomeni naturali debba essere praticata compilando una *tabula presentiae* e una *tabula absentiae in proximitate* in cui si riportano i dati di temperatura, sostanze chimiche e altri fattori ambientali presenti e assenti in un dato momento in cui si è ottenuto un fenomeno di cui si cerca di scoprire i fattori che l'hanno determinato.

Se il fenomeno si manifesta sia in presenza che in assenza di un dato fattore presunto, allora il fattore che è rilevato nel contesto è ininfluente. Se il fenomeno muta d'intensità, in presenza del fattore, ma si manifesta anche in sua assenza, ciò significa che il fattore condiziona il fenomeno ma non ne è ancora la causa. L'obiettivo dell'analisi è trovare quel fattore la cui presenza è condizione necessaria (anche se non sufficiente) del fenomeno stesso.

La filosofia naturale si distingue in due parti: quella speculativa, che riguarda la ricerca delle cause dei fenomeni naturali, e quella pratica che si occupa della produzione degli effetti. La parte speculativa, a sua volta, si divide in fisica e metafisica: la fisica "indaga e tratta le cause materiali ed efficienti; la metafisica

studia le cause finali e formali".

Illustrazione dal *Sylva sylvarum*

Senza conoscere una causa come condizione necessaria e sufficiente dell'esistenza di un fenomeno non si potrà riprodurlo e nemmeno conoscerlo: un attributo sarà presente in un oggetto se, stimolato con la causa necessaria e sufficiente di quell'attributo, diventerà visibile e conoscibile; altrimenti se non si manifesta, ciò vorrà dire che l'oggetto non possiede tale attributo.

Bacone trascorse la vita a cercare un esperimento che chiamò "istanza cruciale" (*Experimentum crucis*), tale da interrogare la natura in modo da costringerla a risponderci sì o no, come dicevano i naturalisti italiani.

> «Il dominio dell'uomo consiste solo nella conoscenza: l'uomo tanto può quanto sa; nessuna forza può spezzare la catena delle cause naturali; la natura infatti non si vince se non ubbidendole.»
>
> (*Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura o sulla scienza operativa*, 1607-1609[8])

Le massime*Tantum possumus quantum scimus* (tradotta correntemente in «Sapere è potere»[9]) e *Natura non nisi parendo vincitur* («La natura può essere vinta solo ubbidendole»[10]) passeranno a detto comune.

Il suo metodo anticipa quello galileiano, che dimostrerà come occorra un approccio quantitativo con equazioni e misure per trovare delle condizioni necessarie e/o sufficienti per conoscere i fenomeni e replicare quelli a noi più utili (e non soltanto qualitativo con *tabule presentiae ed absentiae*, ancora oggi utilizzate negli esperimenti dove è importante indicare le condizioni ambientali in cui avviene la misura).

Il *Novum Organum*

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Metodo baconiano***.

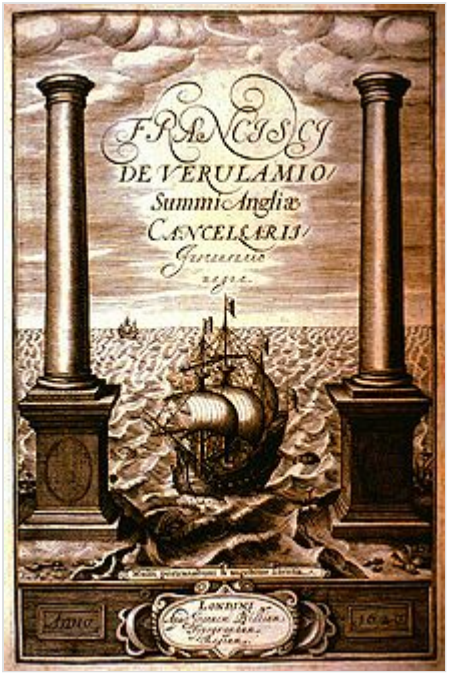
Bacone

In quest'opera, Bacone elabora una procedura di lavoro per poter raggiungere una conoscenza certa di un fenomeno. Tale procedura, definita metodo baconiano, consta di due parti fondamentali: la *pars destruens* e la *pars costruens*. Nella prima occorre liberare la mente dalle false credenze e convinzioni, che Bacone chiama "idola" e successivamente con la *pars construens* del *Novum Organum* o *Novum Organum Scientiarum* (trad. "Nuovo organo", "Nuovo Strumento delle Scienze"), elaborare una teorizzazione del ragionamento induttivo, più definita e rinnovata rispetto a quella già accennata da Aristotele. Infatti, l'induzione aristotelica, o induzione per enumerazione semplice, passa troppo presto dai casi particolari ai princìpi generali. Conclude, cioè, troppo precipitosamente, procedendo per semplice enumerazione. Ad esempio, dalle osservazioni particolari che questo cigno è bianco, che quest'altro è bianco, e che quest'altro ancora è sempre bianco, passa subito alla

conclusione generale che tutti i cigni sono bianchi. Ma i dati raccolti per enumerazione semplice possono essere sempre confutati da esempi successivi (per es., nel nostro caso, dalla constatazione futura dell'esistenza di un cigno nero).

Il superamento di questa falsa o impropria induzione passa secondo Bacone per l'instaurazione di una nuova metodologia scientifica che conduca all'induzione vera, non più per enumerazione semplice ma per esclusione degli elementi inessenziali a un fenomeno, e per scelta di quelli essenziali. Quello che Bacone vuole scoprire con l'induzione vera è la legge dei fenomeni. Sennonché questa legge è ancora concepita da Bacone aristotelicamente come "forma" (o "essenza", o "causa", o "natura") del fenomeno studiato, e non, come farà Galileo, come relazione quantitativa, di tipo matematico. In altre parole, la forma di un fenomeno (per es., del calore) è intesa, più o meno alla maniera di Aristotele, come il complesso delle qualità essenziali del fenomeno stesso, ossia come ciò che lo fa essere quello che è. Più precisamente, Bacone intende per forma il principio interno che spiega la costituzione, la struttura del fenomeno (schematismo latente), ma che spiega anche il suo sviluppo, cioè la sua generazione e produzione (processo latente). Il limite di Bacone consiste dunque nel fissare la sua attenzione sugli aspetti qualitativi del fenomeno studiato, mentre la scienza moderna si interessa anche dei suoi aspetti quantitativi, ossia di quelli che, proprio perché quantitativi, possono essere misurati.

Gli Idola: la *pars destruens*



La *Instauratio Magna* (*La grande instaurazione*) di Bacone. L'opera, che comprende il *Novum Organum*, rappresenta nella copertina il veliero del nuovo sapere che supera le classiche colonne d'Ercole del mondo conosciuto.

Nella *pars destruens* del suo *Novum Organum* sono esposti gli errori da cui dobbiamo liberarci per delineare il metodo della ricerca della verità. Occorre purificare la nostra mentalità da una serie di errori che avevano causato sino ad allora lo scarso progresso delle scienze. Ma prima ancora di classificare gli errori occorre indicare le cause degli errori:

- prima causa: l'uomo è più attaccato alle proprie idee che alle cose, ovvero l'uomo spesso dà più valore alle proprie idee che alla realtà
- seconda causa: l'insofferenza per il dubbio;
- terza causa: attribuire false finalità alla conoscenza. La conoscenza dice Bacone non è né serva né cortigiana ma sposa. Lo scienziato non si deve vendere come la cortigiana né asservirsi al potere di qualcuno ma accudire con amore alla sola scienza.

> «E allora la scienza non sarà più né una cortigiana, strumento di voluttà, né una serva, strumento di guadagno, ma una sposa legitima, rispettata e rispettabile, feconda di nobil prole, di vantaggi reali, e di oneste delizie.[11]»

Dopo aver parlato delle cause degli errori, Bacone elenca gli errori che chiama idoli poiché l'uomo li onora al posto del vero Dio, della verità:

> «Gli idoli e le false nozioni che sono penetrati nell'intelletto umano fissandosi in profondità dentro di esso, non solo assediano le menti in modo da rendere difficile l'accesso alla verità ma addirittura (una volta che questo accesso sia dato e concesso) di nuovo risorgeranno e saranno causa di molestia anche nella stessa instaurazione delle scienze: a meno che gli uomini preavvertiti non si agguerriscano per quanto è possibile contro di essi...[12]»

- *Idola tribus*, gli errori della tribù, quelli radicati nella specie umana, che è fatta in modo tale che inevitabilmente commette errori. Il fatto stesso di essere uomini ci porta ad errare;
- *Idola specus*, cioè gli errori della spelonca platonica, dovuti alla soggettività particolare dell'uomo. Ogni uomo è fatto in modo tale che oltre agli errori che commette in genere come uomo ci sono quelli legati alla sua particolare individualità;
- *Idola fori*, gli errori della piazza, delle «reciproche relazioni del genere umano»[13], del linguaggio, che è convenzionale ed equivoco.
- *Idola theatri*, gli errori della finzione scenica che Bacone imputa alla filosofia che ha dato rappresentazioni non vere della realtà «favole recitate e rappresentate sulla scena»[13], e come è accaduto con il sistema aristotelico che ha descritto un mondo fittizio non corrispondente alla realtà.

La storia della filosofia allora da quest'ultimo punto di vista può essere suddivisa in tre specie: sofistica, empirica e superstiziosa. Di filosofia sofistica accusa Aristotele perché cercò di dare più una descrizione astratta delle cose che andare alla ricerca della loro vera realtà. Una filosofia empirica è quella di Gilbert e degli alchimisti, che spiegano le cose per mezzo di limitati e particolari esperimenti. La filosofia "superstiziosa", infine, è quella che si fonde con la teologia come la filosofia pitagorica e platonica.

Il metodo delle *Tabulae*: la *pars construens*

L'induzione vera proposta da Bacone può anche definirsi la *dottrina delle tavole*. Secondo Bacone, infatti, quando vogliamo studiare la natura di un certo fenomeno fisico dobbiamo far uso di tre tavole: la tavola della presenza (*tabula praesentiae*), la tavola dell'assenza (*tabula absentiae in proximitate*) e la tavola dei gradi (*tabula graduum*).

- Nella tavola della presenza sono raccolti tutti i casi positivi, cioè tutti i casi in cui il fenomeno si verifica (per esempio, tutti i casi in cui appare il calore, comunque prodotto, dal sole, dal fuoco, dai fulmini, per strofinamento, ecc.).
- Nella tavola dell'assenza sono raccolti tutti i casi in cui il fenomeno non ha luogo, mentre si sarebbe creduto di trovarlo (per esempio, nel caso dei raggi della luna, della luce delle stelle, dei fuochi fatui, dei fuochi di Sant'Elmo, ecc.).
- Nella tavola dei gradi, infine, sono presenti i gradi in cui il fenomeno aumenta e diminuisce (ad esempio, si dovrà porre attenzione al variare del calore nello stesso corpo in ambienti diversi o in particolari condizioni).

Solo dopo aver effettuato l'analisi e la comparazione dei risultati segnati nelle tre tavole, possiamo senz'altro tentare un'interpretazione iniziale o *vindemiatio prima* (prima vendemmia); in altre parole, le tavole consentono una prima ipotesi sulla forma cercata. Questa prima ipotesi procede per esclusione e per scelta. Lo scienziato esclude (cioè scarta) come forma del fenomeno le caratteristiche mancanti nella prima tavola, presenti nei corpi nella seconda, e che non risultano decrescenti col decrescere dell'intensità del fenomeno, o viceversa. Lo scienziato, invece, sceglie come causa del fenomeno una natura sempre presente nella prima tavola, sempre mancante nella seconda, e con variazioni correlate a quelle del fenomeno nella terza. Nel caso del calore, si può ipotizzare che la causa del fenomeno sia il movimento, non di tutto il corpo, ma delle

sue parti, e piuttosto rapido. Il movimento, infatti, si trova quando il caldo è presente, manca quando il caldo è assente, aumenta o diminuisce a seconda della maggiore o minore intensità del calore. La causa del calore non può essere, invece, la luce, perché la luce è presente nella tavola dell'assenza.

L'ipotesi va poi verificata con gli esperimenti. Bacone propone ben 27 tipi diversi di esperimenti e pone al culmine l'experimentum crucis (esperimento della croce), il cui nome deriva dalle croci erette nei bivi decisionali: quando, dopo aver vagliato le tavole, ci troviamo di fronte a due ipotesi ugualmente fondate, l'esperimento cruciale ci toglie dall'incertezza, perché dimostra vera una delle due ipotesi, e falsa l'altra. Esempi di problemi che richiedono l'esperimento cruciale sono la teoria della rotazione o meno della Terra intorno al Sole, le teorie sul peso dei corpi, ecc. Consideriamo, per esempio, quest'ultimo problema. Ecco il bivio: o i corpi pesanti tendono al centro della Terra per la loro stessa natura, cioè per una qualità intrinseca, come voleva Aristotele, o sono attratti dalla forza della massa terrestre. Se fosse vera la prima ipotesi, un corpo dovrebbe avere sempre lo stesso peso; invece, se fosse vera la seconda ipotesi, un corpo dovrebbe pesare di più avvicinandosi al centro della Terra, e di meno allontanandosene. Ed ecco l'esperimento cruciale: si prendano due orologi, uno con contrappesi di piombo e l'altro a molla. Si accerti che le loro lancette si muovano alla stessa velocità. Si ponga il primo in cima a un luogo altissimo, e l'altro a terra. Se è vera l'ipotesi che il peso dipende dalla forza di gravità, l'orologio piazzato in alto si muoverà più lentamente, a causa della diminuita forza di attrazione terrestre.

La nuova Atlantide

La nuova Atlantide è un testo che fa parte del genere letterario utopico, assieme, ad esempio, alle opere *L'Utopia* di Thomas More o *La città del sole* di Tommaso Campanella. Bacone prende spunto dal mito di Atlantide, narrato da Platone (che egli non apprezza) nel *Crizia*. Platone a capo del suo stato aveva messo i filosofi, Campanella un sacerdote, Bacone gli scienziati. Essi sono dotati di un sapere pratico capace di trasformare la realtà ed assicurare una vita migliore all'umanità. Le Utopie di Tommaso Moro e Campanella si ispirano a motivi morali e sociali: il tema centrale de *La nuova Atlantide* è da cercarsi invece nel potere che deriva all'uomo dalla scienza.

Al centro dell'intera società utopica vi è la famiglia, la cui prosperità diventa un affare di stato, partendo dal privato, dai piccoli amori domestici, per poi trasformarsi in universale. Bacone immagina di approdare a Bensalem (tale è il nome della città sull'isola ideale) in seguito ad un naufragio. Egli ed i suoi compagni di viaggio entrano in contatto con una cultura più avanzata, una civiltà che conosce tutte le altre, ma dalle quali non è conosciuta e che ha sempre saputo (e intende continuare a farlo) rimanere pura, non traviarsi, come invece è capitato a tutte le altre. Proprio per questo, in un primo tempo, sono riluttanti ad accogliere e a far sbarcare gli stranieri anche se successivamente non esiteranno ad aiutare l'intero equipaggio.

È una società radicalmente diversa rispetto a quelle allora conosciute, tuttavia qualcosa le accomuna; ad esempio le lingue sono il greco, l'ebraico, il latino e lo spagnolo; la loro religione è il Cristianesimo. Tutto ciò che gli abitanti di Bensalem si vedono intorno lo attribuiscono a Dio. Gli scienziati, che reggono la città, cercano di trasformare, alterare, imitare, riprodurre la realtà in quanto la conoscono secondo verità: il mondo stesso è a totale disposizione dell'uomo. Bensalem non è una semplice città ma un gigantesco laboratorio scientifico all'aria aperta il cui fine è conoscere le cause e le forze interne alla natura ed estendere i confini del potere umano. Ivi si preparano medicinali, si riproducono i fenomeni atmosferici, si fabbricano artificialmente insetti, si desalinizza l'acqua salata, si prolunga la vita dell'uomo, si edificano torri altissime, si creano pozioni, si sperimentano su animali ogni tipo di veleni per provvedere alla salute dell'uomo.

Caratteristiche:

1. non si tratta di una democrazia;
2. la politica è una tecnocrazia. In Bacone è fortissima la convinzione che il governo stesso debba essere in mano agli scienziati, i quali devono governare in funzione del benessere dei cittadini;
3. nasce l'idea che il sapere non sia frutto di un singolo individuo, la scienza è un lavoro di équipe.

Verità e utilità della scienza

Rodolfo Mondolfo ha esplicato le motivazioni storiche e culturali in un saggio su lavoro intellettuale e lavoro manuale dall'antichità al Rinascimento, parlando di un profondo mutamento nelle arti meccaniche e nel lavoro manuale, che si verificò in Europa fra XV e XVI secolo. La cultura Europea si avvicinava così ad una definitiva rottura con quella teoria dove la tecnica era inferiore rispetto alla scienza e il lavoro manuale inferiore rispetto a quello intellettuale. Il Mondolfo mostra da una parte " l'esistenza di una corrente spirituale nel mondo antico che onora il lavoro manuale", dall'altra lato spiega come in Grecia ci sia disprezzo per il lavoro manuale e le arti meccaniche soprattutto nelle classi militari. Il Mondolfo è consapevole che nella cultura del mondo antico prevalse proprio quella profonda opposizione fra tecnica e scienza. Paolo Rossi prova a dimostrare il rapporto tra alcune teorie centrali di Bacone e le teorie assunte da Mondolfo verso le arti meccaniche, ma essi sono giunti a conclusioni nettamente diverse.

Bacone si pone contro una possibile opposizione fra tecnica e scienza, lavoro manuale e lavoro intellettuale. Nella storiografia baconiana è presente una divisione in due gruppi degli interpreti di Bacone: quelli che hanno interpretato Bacone come un "utilitarista" e quelli che lo hanno difeso da questa accusa perché hanno visto in lui una valutazione "disinteressata" del sapere scientifico. Gli studiosi che hanno criticato la filosofia di Bacone partivano da un terreno comune, quello di una indispensabile opposizione fra scienza e tecnica e fra "verità" e "utilità". Chi invece come Liebig, un filosofo spiritualista, pensava che "la ricerca della verità" e la "realizzazione delle opere" fossero due campi distinti, concepì senza dubbio il pensiero baconiano come tipica espressione di "volgare utilitarismo". Bacone rifiuta categoricamente e gli fa apparire il sapere tradizionale come "sterile desiderio" la separazione tra verità e utilità e che tra teoria e pratica, tra sapere e operare è stata introdotta una frattura. Bacone infatti sostiene l'identità di questi termini. Un aspetto interessante della filosofia Baconiana è il tentativo che egli compie per far vedere come questa contrapposizione sia andata sempre man mano a rafforzarsi col passare dei secoli. Non è la filosofia a mettere in crisi tale contrapposizione, ma una serie di grandiosi mutamenti che sono avvenuti e hanno modificato la civiltà umana.

Il progetto baconiano di una storia letteraria (attualmente la nomineremmo storia delle idee) pubblicato nell'*Advancement of Learning* del 1605 è indicativo del punto di vista di Bacone. Si tratta di una storia dello sviluppo del sapere, del fiorire delle scuole scientifiche, dalle loro lotte delle loro dimenticanze, lo scopo era di insegnare agli uomini l'uso consapevole del sapere. Nella *Instauratio Magna* troviamo le critiche rivolte alla tradizione filosofica, attraverso la quale Bacone intendeva dar vita ad un'opera, nella cui realizzazione occorre che gli uomini siano consapevoli dell'identità fra progresso nella teoria e progresso nella pratica. Nella *Conference of Pleasure* del 1592 Bacone affermò la sovranità dell'uomo nella conoscenza, sostenendo che il fine della scienza è quello di servire alla vita e identificando l'uomo con "ciò che l'uomo conosce".

L'identità fra verità e utilità è stata espressa da Bacone in una serie di opere differenti. Nella *Partis Instaurationis Secundae Delineatio et Argumentum*, nei *Cogitata et Visa* e poi nel *Novum Organum* Bacone si occupa di rispondere a delle domande che potevano essergli mosse dalle filosofie tradizionali:

non è la contemplazione del vero cosa di gran lunga più eccellente e degna di qualsiasi ritrovato pratico, per importante ed utile che esso sia? Per chi dedica alla meditazione ogni suo amore e ogni venerazione, non può suonare giustamente eccessiva, spiacevole e sgradita la continua insistenza sulle opere, sui risultati pratici sulle arti? Questo attardarsi in mezzo alle cose particolari non distoglie la mente dalla serenità e dalla tranquillità che sono proprie della scienza? Nella *Partis Instaurationis Secundae Delineatio* Bacone afferma che colui che protesta contro l'eccessiva insistenza delle opere va contro i suoi stessi desideri. Con ancor più forza, nei *Cogitata et Visa* Bacone dichiara che l'impero dell'uomo risiede solo nella scienza e che l'uomo può solo per quel tanto che sa. Secondo Bacone, insomma, esiste una radicale differenza di piani fra esperienza comune ed esperienza scientifica.

Egli afferma anche che tutti i fenomeni naturali siano riconducibili a un numero finito di elementi semplici. La coincidenza di sapere e potenza, di verità e utilità presuppone dunque l'adozione da parte dell'intelletto di precise regole tecniche. Solo l'adozione di un nuovo metodo garantisce questa coincidenza, la quale non è invece in alcun modo presente nè in alcun modo realizzabile ove la mente sia sprovvista di strumenti o ritenga di poter lavorare senza di essi. Chiedersi se le verità scientifiche dipendano dai processi impiegati per affermarle è per Bacone un dilemma privo di senso. Le due gemelle intenzioni umane, la scienza e la potenza coincidono in una sola e l'ignoranza delle cause provoca il fallimento delle opere: ciò che in sede teorica vale come causa, in sede operativa vale come regola. Ciò implica che a una causa che non possa contemporaneamente valere come regola non può legittimamente applicarsi la qualifica di causa e viceversa. Si tratta di un solo processo. Posta di fronte a un certo effetto "la contemplazione" muove alla ricerca della causa. A un vero precetto corrisponde un perfetto operare: la ricerca teorica e l'applicazione pratica sono la stessa cosa.

Ciò che interessa soprattutto a Bacone è che il progresso della condizione umana e il progresso delle costruzioni tecniche non vengano considerati separati o addirittura opposti. Quindi non basta solo affermare la convergenza tra utilità e verità ma anche non porre la verità in un rapporto di dipendenza con l'utilità. Una praticità senza verità è per Bacone arbitraria e casuale. La caccia al risultato pratico è tipico dei procedimenti della magia e dell'alchimia. In polemica con i procedimenti magico-alchemici, Bacone avanza l'esigenza di metodi rigorosi e codificabili, egli affermava che le opere andavano ricercate più come pegni di verità che non a causa delle comodità della vita. La preoccupazione per l'apparato teorico della ricerca scientifica appare particolarmente evidente nella *Partis Instaurationis Secundae Delineatio* del 1607. L'opera della ragione, scrive Bacone nella *Delineatio* è duplice e può avere un duplice fine e uso. Il fine dell'uomo è quello di contemplare o quello di agire od operare ed egli ricerca o la cognizione delle cause o l'abbondanza degli effetti. Conoscere la causa di un determinato effetto è il fine della conoscenza, introdurre in una determinata base materiale una certa natura è il fine della potenza. Bacone fornisce una giustificazione di tale distinzione. La divisione fra i termini "sapere" e "operare" dipende dunque per Bacone dal fatto che le operazioni umane sono attualmente affidate a una "prudenza" immediatistica e a una serie di accorgimenti di carattere empirico non sorrette da un metodo.

Se dalla *Delineatio* si passa al *Novum Organum* ci accorgiamo che la posizione di Bacone sembra essersi invertita. Qui afferma che data la pericolosità delle astrazioni sembra molto più sicuro iniziare la restaurazione delle scienze dai fondamenti. L'atteggiamento di Bacone nelle due opere differisce poiché nella prima opera Bacone ritiene più opportuno far leva su un'analisi degli assiomi o proposizioni generali per modificare il rapporto fra teoria e pratica o fra verità e utilità, mentre nella seconda Bacone ritiene sia più sicuro iniziare la riforma del sapere dalla pratica invece che dalla teoria. Anche laddove Bacone introduce una distinzione fra parte speculativa e parte operativa della filosofia naturale come nel *De Augmentis*, egli non smentisce nè contraddice la sua tesi dell'identità fra verità e utilità, causa e regola. La separazione fra i

termini viene vista come preparatoria e provvisoria: essa ha un senso preciso nell'ambito di un tentativo di riforma delle condizioni attuali di scienza, perde ogni senso entro una scienza rinnovata che abbia superato la condizione di incertezza operativa. Questa incertezza è l'effetto e la causa della scissione fra verità e utilità. Per sbloccare questa situazione è necessario che l'uomo adotti verso la realtà naturale un nuovo atteggiamento, stabilendo così un contatto con la natura.

Quando bacone accusa Aristotele di aver avuto la pretesa di produrre il mondo mediante una serie di distinzioni verbali, costituite con grande acutezza, egli mira a colpire la logica che a suo dire si presenta come un ostacolo a ogni effettivo processo di indagine sulla natura. Quella logica, secondo Bacone, è senza dubbio in grado di insegnare agli uomini a trarsi d'impaccio dalle dispute. Nella logica tradizionale avvengono due fenomeni contro i quali Bacone prende posizione: il sistema delle relazioni logiche o delle regole del discorso veniva dichiarato autosufficiente e fornito di finalità intrinseche, veniva ignorata la necessità di operazioni capaci di applicare tali regole e tali significazioni alla realtà naturale. Da questi due punti deriva il pensiero tradizionale. La consapevolezza dell'identità fra progresso nelle teorie e progresso nella condizione umana era senza dubbio per Bacone un elemento indispensabile alla formulazione stessa di un progetto di restaurazione e riforma del sapere ma è altrettanto vero che l'identità di scienza e potenza e fra verità e utilità gli si presentava più come un fine da realizzare attraverso la riforma.

L'avallo delle deportazioni in Virginia

Dopo la privatizzazione delle terre, come uomo politico concettualizzò la scienza del terrore assecondando e sostenendo le deportazioni di massa dei diseredati e dei poveri nelle colonie americane della Virginia. Tra le altre cose è necessario ricordare che nel 1619 il Consiglio Privato, di cui a quel tempo Bacone faceva parte, violando apertamente la legge inglese, e per assecondare la volontà della Virginia Company, costrinse alla deportazione nelle colonie americane ben 165 bambini, provenienti dal Bridewell Palace. Di quei 165 bambini (di età compresa tra gli 8 e i 16 anni) nel 1625 a seguito dei maltrattamenti subiti nelle piantagioni ne rimasero in vita solo dodici. Le deportazioni continuarono coinvolgendo altri millecinquecento bambini nel 1627 e ulteriori quattrocento, di origine irlandese, nel 1653[14].

Influenze del pensiero baconiano

Per studiare le idee di Bacone, un gruppo di 12 scienziati inglesi fondò la Società Reale, divenuta in seguito l'accademia nazionale inglese delle scienze. Ispirò profondamente il pensiero ed il lavoro di Hobbes e di Locke. Durante l'Illuminismo francese, l'*Encyclopédie* è stata dedicata a Bacone; D'Alembert chiamò Bacone *il massimo, il più universale e più eloquente filosofo*. La Convenzione Nazionale pubblicò le opere di Bacone a spese dello Stato.

> «Se siamo riusciti nel nostro intento, ne siamo debitori al Cancelliere Bacone.»
>
> (Denis Diderot)

Nel Puritanesimo

Sebbene Bacone non fosse un puritano, fu accolto molto positivamente quanto dichiarò nella prefazione del *De interpretatione naturae* del 1603:

(**EN**) (**IT**)

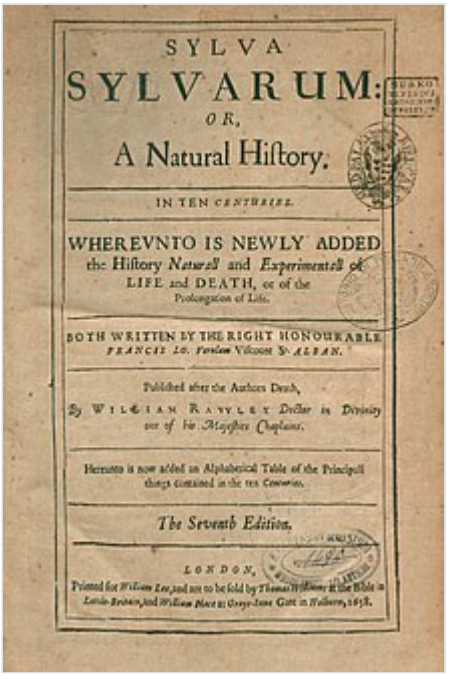
«the knowledge that we now possess will not teach a man even what to *wish*»	«la conoscenza di cui disponiamo attualmente non insegnerà a un uomo nient'altro che quello che ha da desiderare»

(Francesco Bacone, *De interpretatione naturae*, 1603)

L'affermazione si schierava a favore di un progresso pratico delle scienze, opposto ad uno sterile scolasticismo. Il ripudio della scienza scolastica trovò un solido punto di incontro con i puritani, che iniziarono a occuparsi dei frutti della terra al servizio di Dio. Tale processo di crescita sarebbe stato agevolato dal rifiuto meccanicistico dell'esistenza di un ordine divino della natura e quindi dalla possibile scelta di una metodologia descrittiva più semplice, in quanto priva della necessità di coniugare fede e ragione.
La visione del progresso fu spinta ai massimi termini in *Magnalia naturae*, opera che prefigurò un futuro nel quale il progresso avrebbe donato al genere umano l'allungamento della vita, la restituzione di un certo grado di giovinezza, il ritardo della vecchiaia, la cura delle malattie reputate incurabili e la mitigazione del dolore».[15][16][17]

Opere

- 1595 - *Maxims of the Law*
- 1597 - *Religious Meditation*
- 1602 - *Temporis Partus Masculus*
- 1605 - *Pensieri e conclusioni sull'interpretazione della natura o sulla scienza operativa* (*Cogitata et Visa de Interpretatione Naturae*)
- 1605 - *Sull'avanzamento e sul progresso del sapere umano e divino* (*The Advancement and Proficience of Learning Divine and Human*)
- 1609 - *De Sapientia Veterum*
- 1620 - *Novum Organum*, ossia nuovi indizi sull'interpretazione della natura
- 1623 - *Sulla dignità e sul progresso delle scienze* (*De dignitate et augmentis scientiarum*)
- 1624 - *La nuova Atlantide* (*New Atlantis*)
- 1625 - *Saggi morali e civili* (*Essays, or Counsels Civil and Moral*)
- 1626 *Sylva sylvarum*.


SYLVA
SYLVARUM:
OR,
A Natural History.
IN TEN CENTURIES.
WHEREVNTO IS NEWLY ADDED
the History Naturall and Experimentall of
LIFE and DEATH, or of the
Prolongation of Life.
BOTH WRITTEN BY THE RIGHT HONOURABLE
FRANCIS Lo. Verulam Vicount St. ALBAN.
Published after the Authors Death,
By WILLIAM RAWLEY Doctor in Divinity
one of his Majesties Chaplains.
Hereunto is now added an Alphabetical Table of the Principall
things contained in the ten Centuries.
The Seventh Edition.
LONDON,
Printed for William Lee, and are to be sold by Thomas Williams at the Bible in
Lombe-Street, and William Place at Grays-Inne Gate in Holborn, 1658.

Sylva sylvarum, frontespizio dell'edizione del 1658

Note

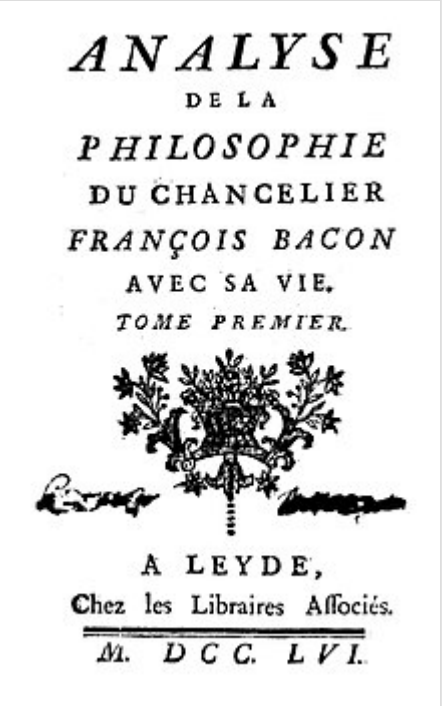
1. ^ La York House è un'ala storica di St James's Palace
2. ^ Will Durant, *Gli eroi del pensiero*, a cura di Ettore e Mara Fabietti, ed. Sugar Editore, 1964
3. ^ Marta Fattori, *La Rivoluzione scientifica - I protagonisti: Francis Bacon*, Storia della Scienza (2012) -Ed. Treccani.it
4. ^ *Dizionario di Filosofia* Treccani alla voce corrispondente
5. ^ Massimiano Bucchi, *Il pollo di Newton*, Guanda 2013
6. ^ *Jane Austen, Shakespeare, Francis Bacon, sir Francis Drake: testamenti online*, su *blitzquotidiano.it*. URL consultato l'11 marzo 2014.

7. ^ Le parole di Bacone sono state citate da Beccaria nel frontespizio del suo *Dei delitti e delle pene (https://books.google.it/books?id=Qc2w2id9DXIC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)*. La traduzione in italiano del passo è tratta dall'edizione Rizzoli, curata da Jemolo nel 1981, p. 53.
8. ^ In F. Bacone, *Scritti filosofici*, a cura di Paolo Rossi, Torino, UTET, 1975, p. 389.
9. ^ Cfr. ad esempio Otto Weininger, *Delle cose ultime*, Edizioni Studio Tesi, 1992, p. 246 (https://books.google.it/books?id=NIXpyiDbPp4C&pg=PA246&lpg=PA246).
10. ^ Simone Weil esprimerà al riguardo un commento entusiastico: «All'antica e disperante maledizione del *Genesi*, che faceva apparire il mondo come un luogo di pena e il lavoro come il marchio della schiavitù e dell'abiezione umana, egli ha sostituito in un lampo di genio la vera carta dei rapporti dell'uomo con il mondo: "L'uomo comanda alla natura obbedendole". Questa formula così semplice dovrebbe costituire da sola la Bibbia della nostra epoca. Essa è sufficiente a definire il lavoro vero, quello che rende gli uomini liberi, e questo nella misura stessa in cui è un atto di sottomissione cosciente alla necessità». (*Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di Giancarlo Gaeta, Milano, RCS - Corriere della Sera, 2011, p. 93)
11. ^ In Ausonio Franchi, *Letture su la storia della filosofia moderna: Bacone, Descartes, Spinoza, Malebranche*, Volume 1, ed. Fratelli Ferrario, 1863, p. 156
12. ^ F. Bacone, *Novum Organum* (in Ubaldo Nicola, *Antologia di filosofia. Atlante illustrato del pensiero*, Giunti Editore, p. 215)
13. *Op. cit., ibidem*
14. ^ *I ribelli dell'Atlantico*, Peter Linebough e Markus Rediker, Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano, 2000, ISBN 88-07-10374-5, Prima edizione in “Campi del sapere” novembre 2004, p. 67
15. ^ Markku Peltonen, Peltonen Markku, *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge Companions to Philosophy, Cambridge University Press, 26 aprile 1996, p. 328, OCLC 318179343.
16. ^ M. Therese Lysaught, Joseph Kotva, Stephen E. Lammers, Allen Verhey, *On Moral Medicine: Theological Perspectives on Medical Ethics*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 20 luglio 2012, p. 998, ISBN 9780802866011, OCLC 1003229578. URL consultato il 31 luglio 2020 (archiviato il 31 luglio 2020). Ospitato su Google Cache.
17. ^ Celia Deane-Drummond, *HGP as a Soteriologival Project*, in *Brave New World?: Theology, Ethics and the Human Genome*, Bayou Press Series, A&C Black, 1º novembre 2003, p. 164, ISBN 9780567089366, OCLC 54092211 (archiviato il 31 luglio 2020). citando PMC 1081846 (https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1081846/pdf/medhist00109-0091.pdf).

Bibliografia

- Agassi, Joseph, *The Very Idea of Modern Science. Francis Bacon and Robert Boyle*, Dordrecht: Springer, 2013.
- Francis Bacon, *Sylva sylvarum*, London, William Lee and Thomas Williams, 1631.
- Fattori, Marta, *Baconiana: nuove prospettive nella ricezione e fortuna delle opere di Francis Bacon*, Rivista di storia della filosofia. Fascicolo 3, 2003 (Firenze: [poi] Milano: La Nuova Italia; Franco Angeli, 2003).
- Gaukroger, Stephen, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Gemelli, Benedino, *Aspetti dell'atomismo classico nella filosofia di Francis Bacon e nel Seicento*, Firenze: Olschki, 1996.
- Giglioni, Guido, *Francesco Bacone*, Roma: Carocci, 2011.

- Jardine, Lisa, *Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- Luciani, Francesco, *Francesco Bacone. Modernità religiosa, scienza e ideologia*, Cosenza, Solidarietà e Famiglia Editrice, 1995.
- Malherbe, Michel & Pousseur, Jean-Marie (éds), *Francis Bacon: science et méthode*. Atti del colloquio di Nantes, Paris: Vrin. 1985.
- Matthews, Steven, *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*, Aldershot: Ashgate, 2008.
- Moretti, Masino Glauro, *Machiavelli e Francesco Bacone. L'accesso alla modernità*, Roma: Studium, 2011.
- Pagallo, Ugo, *Homo homini deus. Per un'introduzione al pensiero giuridico di Francis Bacon*, Padova: Cedam, 1995.
- Peltonen, Markku (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Rossi, Paolo, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bologna: Il Mulino, 2004.
- Vicker, Brian (ed.), *Francis Bacon*, New York: Oxford University Press, 1996.
- Zagorin, Perez, *Francis Bacon*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.


ANALYSE
DE LA
PHILOSOPHIE
DU CHANCELIER
FRANÇOIS BACON
AVEC SA VIE.
TOME PREMIER.
A LEYDE,
Chez les Libraires Associés.
M. DCC. LVI.

Alexandre Deleyre, *Analyse de la philosophie du chancelier François Bacon*, vol. 1, 1756

Voci correlate

- Metodo baconiano
- La nuova Atlantide
- Saggi (Bacone)
- Novum Organum

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Francesco Bacone**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **Francesco Bacone**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Francesco Bacone**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Francesco Bacone**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Francesco Bacone (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Francis_Bacon?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Bacóne, Francesco*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Marta Fattori, *La Rivoluzione scientifica: i protagonisti. Francis Bacon*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2002.

- Adolfo Levi, *BACONE, Francesco*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *Bacone, Francesco*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Bacone, Francesco*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Kathleen Marguerite Lea, Peter Michael Urbach, Anthony M. Quinton e Baron Quinton, *Francis Bacon*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Francis Bacon (1561—1626)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Francis Bacon*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Francesco Bacone*, su *The Encyclopedia of Science Fiction*.
- (EN) *Francesco Bacone*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Francesco Bacone*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Francesco Bacone*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Francesco Bacone*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Francesco Bacone*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Francesco Bacone*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Francesco Bacone*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Bibliografia di Francesco Bacone*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (EN) *Francis Bacon*, su *Goodreads*.
- *Bibliografia italiana di Francesco Bacone*, su *Catalogo Vegetti della letteratura fantastica*, Fantascienza.com.
- (EN) *Spartiti o libretti di Francesco Bacone*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- *Francesco Bacone da www.filosofico.net*, su *filosofico.net*.
- *La filosofia di Francesco Bacone*, su *francisbacon.mysite.com*.
- Sintesi del pensiero di Bacone in un'intervista allo storico della scienza Paolo Rossi, per l'Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche. (http://www.conoscenza.rai.it/site/it-IT/?ContentID=337&Guid=21471f2829ea449088454734b27844b3) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160304201050/http://www.conoscenza.rai.it/site/it-IT/?ContentID=337&Guid=21471f2829ea449088454734b27844b3) il 4 marzo 2016 in Internet Archive.
- (EN) *The Works of Francis Bacon*, su *onlinebooks.library.upenn.edu*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 31992319 (https://viaf.org/viaf/31992319) · ISNI (EN) 0000 0001 2126 5700 (http://isni.org/isni/0000000121265700) · SBN CFIV005524 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV005524?core=autoriall) · BAV 495/26259 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_26259) · CERL cnp00394149 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00394149) · ULAN (EN) 500330565 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500330565) · LCCN (EN) n79100235 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79100235) · GND (DE) 118505696 (https://d-nb.info/gnd/118505696) · BNE (ES) XX1165928 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1165928) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1165928) · BNF (FR) cb11889812q (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11889812q) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11889812q) · J9U (EN, HE) 987007258030905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258030905171) · NSK (HR) 000051708 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000051708) · NDL (EN, JA) 00432019 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00432019) · CONOR.SI (SL) 10514787 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/10514787) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79100235 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79100235)

Portale Biografie | Portale Diritto | Portale Filosofia

Portale Inghilterra nel periodo Stuart | Portale Letteratura | Portale Politica

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Francesco_Bacone&oldid=137825698"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'11 feb 2024 alle 22:25.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

I filosofi razionalisti

WIKIPEDIA

Cartesio

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi ***Cartesio (disambigua)***.

(**LA**)
«Ego cogito, ergo sum, sive existo.»

(**IT**)
«Io penso, dunque sono, ossia esisto.»

(Cartesio, *Discorso sul metodo*, IV.[1])

Renato Cartesio[2] (AFI: /kar'tɛzjo/[3]; in francese *René Descartes*[4], [ʁə'ne de'kaʁt]; in latino *Renatus Cartesius*; La Haye en Touraine, 31 marzo 1596 – Stoccolma, 11 febbraio 1650) è stato un filosofo e matematico francese, fra i principali fondatori della matematica e della filosofia moderne[5][6].

Cartesio estese la concezione razionalistica di una conoscenza ispirata alla precisione e certezza delle scienze matematiche a ogni aspetto del sapere, dando vita a ciò che oggi è conosciuto con il nome di razionalismo continentale, una posizione filosofica dominante in Europa tra il XVII e il XVIII secolo.

Cartesio in un ritratto di Frans Hals (1649)

Firma di Cartesio

Indice

Renato Cartesio

Biografia

- Le origini familiari
- Gli studi
- L'incontro con Isaac Beeckman
- La *Mirabilis Scientia*
- Il ritorno in Francia
- In Olanda
- Precettore di filosofia in Svezia e morte
- Le ossa di Cartesio
- Un'altra ipotesi sulla morte di Cartesio

Pensiero di Cartesio

Studium bonae mentis

- Alla ricerca della «scienza universale»
- Cartesio e il dubbio
- Cartesio e il metodo
- Il composto anima-corpo
  - Le sensazioni nocive

L'*uomo macchina* e gli animali
Cartesio e le idee
Cartesio e Dio
Cartesio glottoteta
Il "taccuino segreto" di Cartesio
Un altro segreto
Cartesio e i Rosacroce
Leibniz e la scienza unica
Compendium musicae
Cartesio nella cultura di massa
Opere
Edizioni francesi
Traduzioni latine
Edizioni originali e ristampe anastatiche
Traduzioni italiane
Note
Bibliografia
Biografie
Studi
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Renato Cartesio

Renato Cartesio è la forma italiana di *Renatus Cartesius*, latinizzazione umanistica del francese *René Descartes*. All'epoca il latino era la lingua comune della cultura europea, ed era consuetudine che gli intellettuali si dotassero di una latinizzazione per il proprio nome (la quale era poi adattata nelle varie lingue nazionali).

In senso ironico, Giambattista Vico, nella sua polemica nei confronti dei cartesiani, chiama Cartesio *Renato Delle Carte*, calcando letteralmente il cognome *Descartes* (all'epoca scritto anche *Des-Cartes*)[7]. Questo *Delle Carte* fu ripreso da alcuni autori italiani seicenteschi[8].

Biografia

Le origini familiari

Cartesio, secondo il suo biografo Adrien Baillet, nacque il 31 marzo del 1596 a La Haye en Touraine,[9] in una casa «delle più nobili, delle più antiche e delle più in vista della Turenna»[10]; in realtà il titolo di Cavaliere fu concesso alla famiglia Descartes soltanto il 20 gennaio 1668.[11]

La casa natale di Cartesio a La Haye en Touraine

Il suo biografo Pierre Borel, credeva invece che fosse nato nella casa che i Descartes possedevano a Châtellerault,[12] nel Poitou: entrambe le case esistono ancora e del Poitou erano originari gli avi del filosofo, che non erano però nobili.

Il nonno Pierre Descartes era un medico e il figlio Joachim (1563-1640), che esercitò l'avvocatura a Parigi, nel 1585 acquistò la carica di consigliere del Parlamento di Bretagna,[13] dove si trovava quando la moglie Jeanne Brochard (1570-1597) partorì René, terzo figlio dopo le nascite di Jeanne (1590-1640) e di Pierre (1591-1660).

René fu battezzato il 3 aprile nella chiesa di Saint-Georges[14], prendendo il nome dal padrino, lo zio materno e giudice a Poitiers, René Brochard des Fontaines.

Il bambino fu subito affidato a una balia, che si prese a lungo cura di lui, gli sopravvisse e percepì dal filosofo, che prima di morire aveva chiesto ai fratelli di sostenerla, un vitalizio.

La madre morì il 13 maggio 1597, l'anno dopo la sua nascita, dando alla luce un figlio che le sopravvisse solo tre giorni.

Il vedovo Joachim Descartes si risposò intorno al 1600 con Anne Morin, una bretone conosciuta a Rennes, dalla quale ebbe due figli, Joachim (1602-1680) e Anne.

La curiosa inesattezza circa la morte della madre; l'oscura allusione alla malattia materna, da lui ereditata, cagionata dai dispiaceri; i rapporti forse non particolarmente affettuosi con il padre: tutto questo può far pensare ad un'infanzia non solo malaticcia, ma anche intimamente turbata. Per quanto riguarda i rapporti con il padre, di quest'ultimo si racconta che lo giudicava «tanto ridicolo da farsi rilegare in un vitello».[15]

Inoltre Cartesio, durante la sua vita, aveva provato un amore per una bambina con gli occhi torti che lo aveva reso inconsciamente benevolo per tutti i guerci; il filosofo lo racconta in una lettera all'amico Chanut il 6 giugno 1647: «L'impressione che si produceva nel mio cervello quando guardavo i suoi occhi smarriti si congiungeva talmente con quella che suscitava la passione d'amore, che anche molto tempo dopo, se vedevo persone con gli occhi torti, mi sentivo trascinato ad amarle più di altre per il solo fatto che avevano quel difetto; e tuttavia non ne sapevo la ragione.»[15]

Orfano di madre e con il padre spesso assente, a prendersi cura di René furono soprattutto la nonna materna e la nutrice. Trascorse l'infanzia con i due fratelli a La Haye, ove un precettore privato gli impartì l'istruzione elementare: il costante pallore e una frequente tosse secca, che facevano pensare ai medici che non sarebbe vissuto a lungo,[16] ritardarono l'inizio dei suoi studi regolari.

Gli studi

Solo nella ricorrenza della Pasqua del 1607[17] entrò nel collegio di La Flèche[18] - fondato da Enrico IV nel 1603 e assegnato ai gesuiti - che già godeva di alta rinomanza e dove il fratello Pierre aveva iniziato gli studi nel 1604. Nello stesso collegio studiò il teologo e scienziato Marin Mersenne, che Cartesio conoscerà probabilmente solo nel 1622 o 1623,[19] di cui fu amico per tutta la vita e che si occupò dei suoi affari in Francia quando Cartesio risiedette in Olanda.[20] Gli studenti, provenienti da ogni parte della Francia senza distinzione di classe sociale, erano tenuti al solo pagamento della pensione e i corsi prevedevano tre anni di

studio della grammatica, tre anni di studi umanistici e tre anni di filosofia. Coloro che avessero voluto intraprendere la carriera ecclesiastica vi avrebbero continuato a studiare per altri cinque anni la teologia e le Scritture.

Portale del collegio di La Flèche

Nei primi sei anni di corso i giovani attendevano a studi grammaticali (quattro anni) e retorici (due anni). Tutte informazioni necessarie, secondo Cartesio, per conversare con il passato, che è come un viaggiare nella dimensione del tempo. I libri che Cartesio cercò di fuggire come la peste furono quelli di filosofia, e particolarmente i grandi e oscuri libri della Scolastica vecchia e nuova, prima e seconda. Della poesia, poi, conservò sempre intatta l'ammirazione, pur considerando poesia ed eloquenza doni dell'ingegno, piuttosto che frutti dello studio. L'amore per la poesia accompagnò il filosofo fino alla morte. Ai sei anni di studi grammaticali e storici, seguivano a La Flèche i tre anni degli studi propriamente filosofici o filosofico-scientifici: di logica, fisica, matematica, morale e metafisica. L'insegnamento aveva come base Aristotele.

Scarso era l'insegnamento della matematica,[21] impartito per meno di un'ora al giorno ai soli studenti del secondo anno di filosofia. S'insegnava esclusivamente la filosofia aristotelica in un corso triennale ripartito nell'apprendimento della logica, basato sui manuali di Francisco Toledo e di Pedro da Fonseca,[22] della fisica[23] e della metafisica,[24] quest'ultima insieme con nozioni di filosofia morale.

> «Le lezioni di filosofia duravano ogni giorno due ore il mattino e due ore la sera. Alla fine della lezione il professore si metteva a disposizione dei suoi allievi per chiarire i punti rimasti in ombra. La Logica e la Metafisica erano insegnate in latino; la Fisica e la Matematica, a partite dalla seconda metà del XVII secolo, in francese.[25]»

Cartesio si mostrerà poi deluso dell'insegnamento ricevuto: «Sono stato allevato nello studio delle lettere fin dalla fanciullezza, e poiché mi si faceva credere che con esse si poteva conseguire una conoscenza chiara e sicura di tutto ciò che è utile nella vita, avevo un estremo desiderio di apprendere. Ma non appena ebbi concluso questo intero corso di studi, al termine del quale si è di solito annoverati tra i dotti, cambiai completamente opinione: mi trovavo infatti in un tale groviglio di dubbi e di errori da avere l'impressione di non aver ricavato alcun profitto, mentre cercavo di istruirmi, se non scoprire sempre più la mia ignoranza».[26]

Sono le considerazioni del Cartesio maturo che scrive il suo *Metodo* e lamenta che nelle scuole non si promuova lo spirito critico degli allievi; una tale volontà di ricerca personale era già presente nel giovane René: «Da giovane, quando mi si presentava qualche scoperta ingegnosa, mi domandavo se io stesso non fossi in grado di trovarla da solo, anche senza apprenderla dai libri».[27]

Tuttavia l'anno successivo, in una lettera a un amico che gli chiedeva consigli in merito all'educazione del figlio, il giudizio di Descartes sugli studi condotti a La Flèche sarà molto più positivo:

> «Ora, anche se la mia opinione è che non tutte le cose che si insegnano in filosofia siano vere come il Vangelo, tuttavia, poiché essa è la chiave di tutte le altre scienze, credo che sia utile averne studiato l'intero corso, come si insegna nelle Scuole dei Gesuiti, prima di cominciare ad elevare il proprio spirito al di sopra della pedanteria, per diventare istruito come si deve. Devo rendere questo onore ai miei maestri e dire che non vi è luogo al mondo ove ritengo la si insegni meglio che a La Flèche.[28]»

Restò a Cartesio grato ricordo del Collegio anche nel punto in cui ne respinse l'insegnamento. Non a caso da Leida, il 14 giugno 1637, scriverà ad uno dei suoi vecchi maestri:

«Mio reverendo padre, io non penso che vi ricordiate i nomi di tutti gli scolari che avete avuto nei ventitré o ventiquattro anni durante i quali avete insegnato a La Flèche. Non per questo ho voluto cancellare dal mio ricordo gli obblighi che ho per voi, nè ho perduto il desiderio di riconoscerli, anche se non ho altra occasione per dimostrarlo oltre quella di offrirvi il volume che ho fatto stampare nei giorni scorsi, e che voi riceverete con questa lettera, come un frutto che vi appartiene e del quale avete gettato i primi semi nel mio spirito, a quel modo che debbo ai membri del vostro ordine il poco che io so delle buone lettere»[29]

Uscì dal collegio gesuita nel settembre del 1615, conservando un affetto riconoscente nei confronti del rettore, padre Étienne Charlet, che gli fece «le veci del padre per tutto il periodo della gioventù»,[30] e per il regime di vita osservato nella scuola, durante il quale la sua salute si ristabilì completamente. Si stabilì a pensione presso un sarto di Poitiers per studiare giurisprudenza nella Università di quella città, dove il fratello Pierre si era laureato tre anni prima: il 9 novembre 1616 ottenne il baccalaureato e il giorno dopo la laurea *in utroque iure*.[31] Si riunì alla famiglia che, dopo il secondo matrimonio del padre, viveva a Rennes - dove anche la sorella Jeanne, sposata nel 1613 con Pierre Rogier, signore di Crévis, si era stabilita - o a Sucé, presso Nantes, dove la matrigna Anne Morin possedeva una casa.

L'incontro con Isaac Beeckman

Breda: il beghinaggio

Uscito da La Flèche, per qualche anno Cartesio sfugge alla presa dello storico. Con sicurezza si sa solamente che nel 1616 è a Poitiers a studiare diritto; che il 21 maggio fa da padrino al figlio di un sarto presso cui abita; che il 9 e il 10 novembre, superate le prove è baccelliere e licenziato in diritto canonico e civile. Figura come testimone in due atti di battesimo, del 22 ottobre e del 13 dicembre 1617, a Sucé, nella diocesi di Nantes.

Raggiunta la maggiore età, con una salute recuperata e il desiderio di conoscere cose nuove, ai primi del 1618 Cartesio si arruolò volontario in uno dei due reggimenti francesi di stanza a Breda, nei Paesi Bassi, sotto il comando del principe d'Orange. È un periodo di tregua della guerra che oppone le Province Unite alla Spagna: Cartesio aveva un valletto al suo servizio, ma l'ignoranza e la volgarità dei compagni, e l'ozio forzato a cui era spesso costretto non gli fecero amare l'ambiente militare. Tuttavia quel soggiorno si rivelerà importante sotto un altro aspetto: il 10 novembre conobbe casualmente il medico Isaac Beeckman, venuto da Middelburg a Breda per trovare lo zio e una ragazza da sposare ed entrambi si trovarono a cercare di risolvere un problema matematico. Il trentenne Beeckman esercitò naturalmente una forte attrazione intellettuale su René e ne nacque un'amicizia che, pur contrastata negli anni, orienterà gli interessi di Cartesio verso le scienze matematiche.

Ma come si sono conosciuti Cartesio e Beeckman? Un giorno, appunto il 10 novembre 1618, un povero matematico sconosciuto, seguendo un costume del resto diffuso, avrebbe fatto affiggere per le vie di Breda un problema, proponendolo per la soluzione ai dotti della città e Cartesio che, passando, aveva notato dei gruppetti di persone, non sarebbe riuscito ad intendere i termini del problema scritto in fiammingo ed avrebbe domandato ad uno dei presenti, Beeckman, di tradurgli il testo in francese o in latino. Tradotto il testo in latino, il Beeckman si sarebbe fatto promettere la soluzione dal giovane cadetto dandogli nome e indirizzo. Il giorno dopo Cartesio portava a Beeckman la soluzione, e fra i due si avviava un'amicizia che doveva essere decisiva per il più giovane.

Beeckman aveva l'abitudine di annotare osservazioni e problemi scientifici in un diario giunto fino a noi: in un problema posto da Beeckman a Cartesio – conoscendo lo spazio percorso da un grave in due ore, determinare lo spazio percorso dal medesimo in un'ora – la risposta (erronea) di Cartesio è che la velocità del grave aumenta all'aumento dello spazio percorso, anziché al tempo trascorso.[32]

Ha scritto Alexandre Koyrè che, a un certo punto, la corrispondenza fra Beeckman e Cartesio diventa la commedia degli errori. Beeckman chiede: in base ai miei principi, e cioè che un corpo messo in movimento nel vuoto si muove eternamente, e supponendo il vuoto tra la terra e la pietra che cade, qual è lo spazio percorso dalla pietra in un'ora, sapendo quello che percorre in due ore? Cartesio fraintende la domanda e il principio, e manda una risposta errata; Beeckman fraintende la risposta, la trascrive erroneamente e, attraverso due errori trova un risultato esatto.

La consuetudine con Beeckman fu particolarmente fitta fino al ritorno dell'olandese a Middelburgh, il 2 gennaio 1619. Cartesio concluse il 31 dicembre 1618 un breve trattato sulla musica intitolato *Compendium musicae* che offrì a Beeckman come regalo per il nuovo anno: ne ricevette in cambio un'agenda, che terrà sempre con sé.[33] Due note tracciate da Beeckman sul manoscritto del *Compendium* indicano che l'operetta fu il risultato di scambi di idee tra i due amici se non influenzata dalle opinioni del Beeckman: «I miei pensieri gli sono piaciuti», scrive Beeckmam, ripartendo il 2 gennaio 1619 per Middelburg, e «ciò conferma non poco quanto ho scritto sui modi».[34] Nel *Compendium* Cartesio si dice convinto che le diverse passioni suscitate dalla musica abbiano una giustificazione nella variazione delle misure dei suoni e nei rapporti tonali: se alla base dell'effetto emotivo prodotto dalla musica sull'ascoltatore sono meri rapporti quantitativi, egli riconosce che occorrerebbe una più precisa analisi della natura dell'anima umana e dei suoi movimenti per comprendere compiutamente le emozioni indotte dalla musica.[35]

Infatti vi si trova, fra l'altro, un'osservazione sulla 'simpatia e antipatia' delle cose: «Sembra che ciò che rende la voce dell'uomo a noi più gradita di tutte le altre sia solo la maggiore conformità con i nostri spiriti. Ed è forse questa simpatia o antipatia degli affetti che ci rende più grata la voce di un amico di quella di un nemico, a quel modo che si dice che un tamburo di pelle di pecora resti muto, anche se percosso, quando suona un tamburo di pelle di lupo.»[36]

I due amici rimasero in contatto epistolare: il 26 marzo 1619 Cartesio informò Beeckman di aver inventato dei compassi grazie ai quali aveva potuto formulare nuove dimostrazioni sui problemi relativi alla divisione degli angoli in parti uguali e alle equazioni cubiche, ripromettendosi di sviluppare queste scoperte in un trattato ove egli avrebbe esposto «una scienza del tutto nuova, con la quale si possano risolvere in generale tutte le questioni proponibili in qualsiasi specie di quantità, sia continua sia discreta». È la prima testimonianza dell'intuizione della geometria analitica: «nell'oscuro caos di questa scienza ho intravisto uno spiraglio di luce».[37]

A questo proposito, sebbene egli non ne sia stato l'inventore, Cartesio è conosciuto anche per la diffusione del cosiddetto diagramma cartesiano il cui uso risale a epoche antiche.[38]

La *Mirabilis Scientia*

Il castello di Neuburg sul Danubio

L'incontro con Beeckman fu decisivo per Cartesio: comunque lo si voglia valutare, costituì una scossa e un incitamento. Il 23 aprile 1619 diceva questo:

«Tu solo mi hai svegliato dall'inerzia, hai richiamato una cultura quasi dimenticata, hai ricondotto a cosa migliori un'indole sviata lungi da occupazioni serie. Se mai farò qualcosa di non disprezzabile, tu potrai a buon diritto reclamarlo; io stesso non tralascerò di inviartelo, perché tu ne faccia uso e lo corregga.»[39] Detto questo, più di dieci anni dopo Cartesio sarà durissimo, infatti Mersenne gli aveva riferito che Beeckman si vantava di avergli insegnato, dieci anni prima; Cartesio si sdegna. E gli scrive: «Rifletti alle cose che uno può insegnare ad un altro! Se qualcuno pensa qualcosa senza esservi spinto né dall'autorità né dalle ragioni altrui, anche se l'ha sentito da molti, non per tanto si deve credere che l'abbia imparato da costoro. Può darsi, al contrario, che sappia solo lui perché indotto da ragioni vere, laddove gli altri, pur avendo opinato nello stesso modo, non per questo sappiano, poiché partivano da falsi princìpi. E allora, se ci ripensi bene, ti accorgerai agevolmente che da quella tua Matematico-fisica di cui vai sognando non ho imparato più che dalla Batracomiomachia». Era la conclusione ingiusta di una amicizia breve ma profonda. Era anche la cruda informazione che non si dà sapere se non unitario, e se non fondato su una presa di coscienza radicale e completa dei fondamenti. Beeckman e Cartesio si riconcilieranno; ma era ormai ben lontano il 1619.

Il 29 aprile 1619, Descartes s'imbarcò da Amsterdam per Copenaghen: contava di visitare la Danimarca, poi la Polonia e l'Ungheria per raggiungere di qui la Boemia, ma rinunciò al lungo viaggio per dirigersi alla fine di luglio a Francoforte, dove il 27 agosto assistette all'incoronazione di Ferdinando II e s'intrattenne nella città brandeburghese per tutta la durata dei festeggiamenti. Con la ripresa di quella che verrà definita la guerra dei trent'anni, sembra che Cartesio si sia arruolato nell'esercito comandato da Massimiliano di Baviera e abbia passato l'inverno a Neuburg, nel nord della Baviera, in una confortevole e ben riscaldata casa sulla riva del Danubio: qui, prese un giorno «la decisione di studiare anche in *sé* stesso e d'impiegare tutte le forze del *suo* spirito a scegliere le strade che doveva seguire».[40]

Viaggia inquieto, e gli accenni, anche molto tardi, a luoghi e monumenti, attestano la sua curiosità: ma è curiosità intellettuale, per la verità. Dalle vicende reali è come stranamente distaccato. Nicolas Malebranche, interlocutore di uno scritto non facilmente databile, la Recherche de la vérité, farà del suo atteggiamento un quadro fedele, e si tratta di una confessione preziosa che va sempre tenuta presente: «Il ritiro che avete scelto in un luogo così solitario, la poca cura che avete di essere conosciuto, vi mettono al riparo dalla vanità; il tempo che altre volte avete impiegato a viaggiare, a frequentare i dotti, a esaminare ogni più difficile ritrovato di tutte le scienze, ci assicura che voi non mancate di curiosità: così io non so dir altro se non che vi reputo molto contento, e sono persuaso che dovete essere in possesso di un sapere molto più perfetto di quello degli altri»[41]

Nella notte fra il 10 e l'11 novembre 1619 e poi negli stessi giorni dell'anno successivo, Cartesio fece un sogno: questa esperienza gli sembrò decisiva. Sono nella mente di tutti le parole con cui si apre la seconda parte del Discorso: «Ero allora in Germania, dove mi aveva chiamato l'occasione delle guerre che non vi

sono ancora finite; e mentre dall'incoronazione dell'imperatore facevo ritorno all'esercito, l'inizio dell'inverno mi costrinse a fermarmi in un alloggio dove, non trovando conversazione che mi distraesse, e non avendo d'altra parte, per fortuna, né cure né passioni che mi turbassero, me ne restavo tutto il giorno chiuso da solo in una stanza riscaldata, dove avevo tutto l'agio d'intrattenermi con i miei pensieri».[42] In quel momento preciso Cartesio colloca ancora la propria radicale riforma del sapere e la decisione di sradicare dalla propria mente tutte le opinioni apprese fino ad allora, e di ricostruire, secondo un sicuro metodo di razionalità, chiarezza e distinzione, tutto ciò che può essere oggetto di apprendimento e conoscenza da parte della mente umana e l'elaborazione del proprio metodo.

Lo studio di noi stessi ci rende consapevoli di quante nozioni abbiamo accumulato nella mente sin dall'infanzia, senza che esse siano state sottoposte a un preventivo vaglio critico: perciò, «è quasi impossibile che i nostri giudizi siano così genuini e così solidi come sarebbero stati se sin dalla nascita avessimo avuto l'uso completo della ragione e se fossimo stati sempre guidati solo dalla ragione».[43] Occorre una revisione delle opinioni acquisite e la loro sostituzione, se necessario, con quelle legittimate da un criterio di verità.

Per intanto, egli non avrebbe accolto nessuna cosa per vera se non si fosse presentata alla mente «con tale chiarezza e distinzione da non avere alcun motivo di dubitarne». Poi, ogni problema doveva essere diviso in quante più parti possibili per meglio risolverlo e, «cominciando dagli oggetti più semplici e più facili da conoscere, salire a poco a poco, per gradi, fino alla conoscenza dei più complessi». Infine, fare «enumerazioni così complete e rassegne così generali da esser sicuro di non aver omesso nulla».[44]

Johannes Faulhaber

Quelle sono parole scritte circa quindici anni dopo nel *Discorso sul metodo*, ma in quel novembre del 1619 Cartesio, nel registro regalatogli dal Beeckman, in una sezione che egli stesso intitolò *Olympica*, scrisse che il 10 novembre, «pieno di entusiasmo», stava scoprendo i «fondamenti di una scienza mirabile» e narra di sogni e di visioni che resero agitata la notte,[45] ma non sappiamo con precisione a quale scienza qui alludesse Cartesio. L'ambasciatore francese in Svezia, Pierre Chanut, che conobbe molto bene Cartesio, dettando il suo epitaffio si riferì a questo episodio: «nel riposo dell'inverno, avvicinandosi ai misteri della natura con le leggi matematiche, osò sperare di aprire i segreti dell'una e dell'altra con la stessa chiave».[46]

Probabilmente, proseguendo le sue ricerche sulle corrispondenze dell'algebra con la geometria, aveva raggiunto la convinzione che il sapere potesse essere unificato in un'unica scienza della quale le singole discipline formavano una branca particolare, come scriverà nelle *Regulae ad directionem ingenii*: «Tutte le scienze non sono altro che l'umana sapienza che permane sempre unica e identica per quanto differenti siano gli oggetti cui si applica [...] Tutte le scienze sono così connesse tra loro che è molto più facile apprenderle insieme piuttosto che separarne una sola dalle altre».[47] Durante quell'inverno conobbe nella vicina Ulm il matematico Johann Faulhaber, del quale potrebbe esserci qualche influenza nelle ricerche intraprese da Cartesio che portarono alla redazione dei *Progymnasmata de solidorum elementis*, dove tratta delle proprietà dei poliedri.

Lasciò Neuburg ai primi di marzo del 1620 e «in tutti i nove anni seguenti non fece altro che vagare qua e là per il mondo, cercando di essere spettatore piuttosto che attore in tutte le commedie che vi si rappresentavano», di acquisire conoscenze certe, scartando le dubbie, secondo i precetti del suo *metodo*, che egli applicava «in particolare a problemi di matematica o anche in altri che poteva assimilare ai problemi matematici, scindendoli da tutti i principi delle altre scienze che non trovava abbastanza solidi».[48]

Il ritorno in Francia

La Basilica di Loreto

Lasciato l'esercito, nel 1622 tornava presso la famiglia a Rennes e si trasferiva nei primi mesi del 1623 a Parigi, ospite di un amico del padre, Nicolas Le Vasseur, che gli presentò il matematico Didier Dounot: in questo lasso di tempo potrebbe aver conosciuto anche Claude Mydorge. In autunno partiva per un lungo viaggio in Italia: la morte del signor Sain, marito della sua madrina e commissario generale al vettovagliamento per le truppe francesi stanziate in Italia, aveva lasciato libera una carica lucrosa che Cartesio avrebbe cercato - ma invano - di farsi assegnare.[49]

Secondo i biografi Cartesio, che aveva letto in collegio un testo allora famoso, *Le pèlerin de Lorette* del gesuita Louis Richeome, sarebbe andato a Loreto per visitare la leggendaria Casa di Nazareth lì trasportata dagli angeli, poi a Roma, a Firenze, dove non incontrò Galileo,[50] e a Venezia. Rientrò in Francia attraverso il passo del Moncenisio ed ebbe occasione di assistere alla caduta di valanghe, un fenomeno che tratterà nel libro sulle *Météores*.[51] Giunse a Parigi nel maggio del 1625. Nel complesso non ricavò una buona impressione della penisola e dei suoi abitanti: «la calura del giorno è insopportabile, il fresco della sera malsano e l'oscurità della notte copre furti e omicidi».[52]

Da questo momento Cartesio adottò uno stile di vita che osserverà per sempre: avendo rinunciato alla carriera militare e a occupare qualsiasi magistratura, vivrà dei proventi dei suoi possedimenti terrieri, che gli assicuravano una condizione libera dal bisogno e gli permettevano di dedicarsi ai suoi studi. Si mantenne in corrispondenza con Beeckman ed entrò in relazione con i matematici Jean Baptiste Morin e Florimond De Beaune, con il Mydorge e con i letterati Jean de Silhon, Jacques de Sérisay, Guez de Balzac e con Padre Mersenne, già autore di un trattato sull'ottica, la cui sollecitazione può averlo indotto a studiarne i problemi, giungendo a determinare la legge della costanza del rapporto dei seni degli angoli di incidenza e di rifrazione.[53] Successivamente ma indipendentemente da Willebrord Snell.[54]

Nel novembre del 1627 fu invitato nella casa del nunzio pontificio Gianfrancesco Guidi di Bagno a una riunione di scienziati e filosofi. Lì, presenti anche il cardinale Bérulle e il Mersenne, si trovò a confutare le teorie filosofiche di un certo Chandoux attraverso l'esposizione del suo «metodo naturale» fondato sulle *Regulae ad directionem ingenii* che stava elaborando.[55]

Per lavorarci con maggiore tranquillità, partì per la Bretagna e poi si trasferì in una sua proprietà nel Poitou: le *Regulae* sono costituite da 21 proposizioni, 18 delle quali, le prime, commentate; il testo è stato lasciato incompiuto; Cartesio darà lo sviluppo organico del tema del metodo della conoscenza nel successivo *Discours de la méthode*.[56]

L'intenzione è quella di orientare gli studi in modo che «la mente giunga a giudizi solidi e veri su tutto ciò che le si presenta».[57] Il metodo è «la via che la mente umana deve seguire per raggiungere la verità»:[58] esso consiste nell'ordinare e disporre gli oggetti sui quali s'indirizza la mente per giungere alla verità. Le

proposizioni involute e oscure devono essere ridotte a proposizioni più semplici e poi, partendo dall'intuizione di queste ultime, progredire alla conoscenza di quelle più complesse.[59] Le proposizioni semplici, comprese intuitivamente e senza ricorrere a dimostrazioni per la loro evidenza, sono equivalenti ai postulati e agli assiomi matematici e costituiscono i principi della conoscenza.

In Olanda

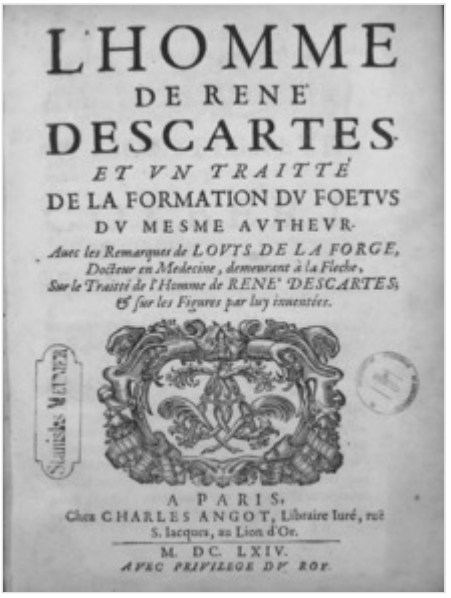
L'Università di Franeker

Fu di nuovo a Parigi nell'aprile del 1628: in questo periodo sembra che abbia scritto un trattatello sulla scherma, andato perduto: *Traité d'escrime*. In ottobre andò a Dordrecht, nei Paesi Bassi, a trovare l'amico Beeckman: in questa occasione deve aver maturato la decisione di trasferirsi nei Paesi Bassi. Dopo un ritorno a Parigi nell'inverno del 1628, nel marzo del 1629 ripartì per l'Olanda: si stabilì a Franeker, ove il 26 aprile si iscrisse all'Università per frequentare i corsi di filosofia. Probabilmente scelse quell'università perché vi insegnava il matematico Adrien Metius, fratello di quel Jacques Metius che a giudizio di Cartesio aveva inventato il cannocchiale.[60]

Continuò a lavorare sui problemi dell'ottica e in agosto fu messo a conoscenza dall'amico professore di filosofia Henricus Reneri dell'osservazione sul fenomeno ottico-astronomico dei pareli, effettuata il 20 marzo a Frascati dall'astronomo gesuita Christoph Scheiner. Quel fenomeno era già noto e Pierre Gassendi ne diede il 14 luglio una descrizione che verrà ripresa da Cartesio nelle *Météores*: sono circoli bianchi che «invece di avere al loro centro un astro, attraversano ordinariamente il centro del Sole o della Luna e risultano paralleli o quasi all'orizzonte».[61]

Nel 1629 compone un *petit traité de métaphysique* (opera perduta)[62] i cui punti principali sono di provare l'esistenza di Dio e l'immortalità delle nostre anime quando sono separate dai corpi.[63]

Dal 1630 cominciò a lavorare al *Le Monde ou traité de la lumière* che avrebbe dovuto rappresentare l'esposizione della propria filosofia naturale, ma la notizia della condanna, nel 1633, del Galilei e della messa all'Indice del *Dialogo sopra i due massimi sistemi* lo dissuasero dal completare e pubblicare l'opera che in più parti sposava le tesi di Copernico condannate dalla Chiesa.[64] Dopo un'edizione parziale postuma in traduzione latina nel 1662 a Leida, il trattato fu pubblicato nella versione originale francese a Parigi nel 1664 in due parti separate, con il titolo, rispettivamente, di *Le Monde ou le traité de la lumière et des autres principaux objects des sens* e di *L'Homme*; finalmente, nel 1667, l'opera fu pubblicata integralmente a Parigi insieme con il frammento *La formation du foetus*.


L'HOMME
DE RENE
DESCARTES
ET VN TRAITTÉ
DE LA FORMATION DV FOETVS
DV MESME AVTHEVR.
Avec les Remarques de LOVYS DE LA FORGE,
Docteur en Medecine, demeurant à la Fleche,
Sur le Traitté de l'Homme de RENE' DESCARTES,
& sur les Figures par luy inventées.
A PARIS,
Chez CHARLES ANGOT, Libraire Iuré, rue
S. Iacques, au Lion d'Or.
M. DC. LXIV.
AVEC PRIVILEGE DV ROY.
L'homme, 1664

Nelle *Regulae* Cartesio aveva individuato nella «matematica universale» («mathesis universalis») la «scienza dell'ordine», ossia quella scienza che, stabilendo la disposizione nella quale tutte le varie conoscenze vanno disposte, essendo tra di loro legate da comuni principi, è la scienza alla quale tutte le altre fanno capo. Dopo la matematica, ne *Il Mondo* Cartesio affronta il problema della fisica,

individuando il principio al quale tutti i fenomeni fisici obbediscono. Tale principio è la conoscenza «chiara e distinta» degli elementi semplici che costituiscono i corpi. I corpi sono materia dotata di movimento che occupa uno spazio determinato e gli elementi primi della materia sono la terra, l'aria e il fuoco.

Cartesio allo scrittoio

La materia è dunque esprimibile quantitativamente con «il movimento, la grandezza, la figura e la disposizione delle parti», e solo da questi deve derivare la spiegazione delle sue qualità. Le leggi della natura obbediscono a tre principi: «ogni parte della materia conserva sempre lo stesso stato finché le altre non la costringono a cambiarlo», che è il principio d'inerzia[65]; «quando un corpo spinge un altro corpo, non gli trasmette né sottrae movimento senza perderne o acquistarne una quantità eguale», e «quando un corpo è in movimento, ciascuna delle sue parti, presa separatamente, tende sempre a continuare il proprio movimento in linea retta».

Nel 1635 diventò padre con la nascita della figlia Francine (1635-1640)[66] battezzata il 7 agosto dello stesso anno, avuta da una domestica di nome Helena Jans Van der Strom che aveva avuto come amante per alcuni anni senza mai sposarla neppure dopo questa nascita. Cartesio però riconobbe Francine, che morì a soli 5 anni, come figlia sua.[67]

Nel 1637 pubblicò in un volume il *Discorso sul metodo* come prefazione ai saggi su *Diottrica*, *Geometria* e *Meteore*. Nel 1641 diede alle stampe la prima edizione, in latino, delle *Meditazioni metafisiche* corredate dalle prime sei *Obiezioni e risposte*. L'anno successivo (1642) con la seconda edizione delle *Meditazioni* pubblicò le settime *Obiezioni e risposte*; l'opera fu tradotta in francese nel 1647 dal Duca di Luynes.

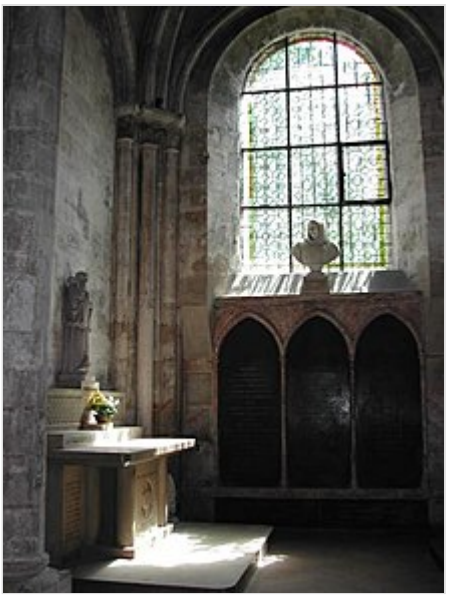
Nel 1643 la filosofia cartesiana venne condannata dall'Università di Utrecht e accusata di pelagianesimo e persino di ateismo da parte di ambienti calvinisti[68]; contemporaneamente Cartesio cominciò una lunga corrispondenza con la principessa Elisabetta di Boemia. Nel 1644 compose i *Principia philosophiae* e compì un viaggio in Francia. Nel 1647 la corona di Francia gli riconobbe una pensione. L'anno successivo da una lunga conversazione con Frans Burman nacque il testo *Entretien avec Burman* (Conversazione con Burman), pubblicato per la prima volta nel 1896.

Precettore di filosofia in Svezia e morte

Nel 1649 si trasferì a Stoccolma accettando l'invito della regina Cristina di Svezia, sua discepola, desiderosa di approfondire i contenuti della sua filosofia.[68] Quell'anno dedicò alla principessa Elisabetta il trattato *Le passioni dell'anima*. L'inverno svedese e gli orari ai quali Cristina lo costringeva a uscire di casa per impartirle le lezioni - alle cinque del mattino[69], quando il freddo era più pungente - ne minarono il fisico. Secondo il racconto tradizionale e l'ipotesi più accreditata, Cartesio morì l'11 febbraio 1650 per una sopraggiunta polmonite.[70] La condanna della Chiesa cattolica nei confronti del pensiero cartesiano non tardò a venire, con la messa all'Indice nel 1663 delle sue opere (poste nell'*Index* con la clausola attenuante *suspendendos esse, donec corrigantur*).[71][72]

Le ossa di Cartesio

Dopo la morte il corpo di Cartesio venne tumulato in un piccolo cimitero cattolico a nord di Stoccolma dove rimase fino al 1666 quando i resti vennero riesumati per essere portati a Parigi e inumati nella chiesa di Sainte Geneviève-du-Mont[73] dove rimase sino al 26 febbraio 1819 quando la salma fu nuovamente trasferita e inumata tra altre due lapidi tombali, quelle di Jean Mabillon e di Bernard de Montfaucon, nella chiesa di Saint-Germain-des-Prés: «alla presenza dei rappresentanti dell'Accademia delle scienze, la salma fu ancora riesumata. Aprendo la bara, i presenti si resero conto che qualcosa non andava, in quanto allo scheletro del filosofo mancava misteriosamente il cranio.»[74]


La tomba di Cartesio all'interno di Saint-Germain-des-Prés

Si scoprì che gli svedesi ne avevano asportato la testa, che ricomparve a Stoccolma a un'asta, ove il cranio fu acquistato e donato alla Francia. Sul teschio, privo della mandibola e della parte inferiore, compaiono le firme dei suoi proprietari dalla fine del Seicento al momento della vendita. Secondo l'uso del tempo gli intellettuali tenevano sulla scrivania un teschio, meglio se di un illustre personaggio, a memento della morte comune e inevitabile. Il teschio, attribuito a Cartesio sia per l'età sia per le ricostruzioni fatte in base ai ritratti del filosofo, continuò a rimanere separato dal resto del corpo ed esposto al Musée de l'Homme.[75]

Nel 1801 in suo onore la città natale fu ribattezzata *La Haye-Descartes* e nel 1966, dopo la sua fusione con il comune di *Balesmes*, Descartes. Inoltre in paese esiste ancora la casa natale, che nel 1974 è stata trasformata in museo e successivamente nel 2005 è stata ampliata con un suggestivo percorso, pensato per far rivivere ai visitatori l'atmosfera dell'epoca oltre che conoscere la vita e il pensiero dello scienziato.[76]

Un'altra ipotesi sulla morte di Cartesio

Il filosofo tedesco Theodor Ebert (1939-), dell'Università di Erlangen,[77] nell'opera *La misteriosa morte di René Descartes*[78] è giunto alla conclusione che Cartesio morì non per una polmonite, ma per un avvelenamento da arsenico. Ebert ha scoperto una nota del medico di Cartesio dove si descrivono le condizioni del filosofo, consistenti in «perdurante singhiozzo, espettorazione di colore nero, respirazione irregolare» sintomi riportabili ad avvelenamento da arsenico. Nella stessa opera si racconta di come Cartesio, forse sospettando un avvelenamento, poco prima di morire chiedesse un infuso di vino e tabacco, bevanda che serviva a vomitare.

Nel 1996 la tesi dell'avvelenamento era stata avanzata anche da autori come Eike Pies[79] che l'attribuiva all'iniziativa di un monaco cappellano presso l'ambasciata francese a Stoccolma incaricato di operare come "missionario del nord" per convertire la regina svedese al cattolicesimo.

Nel 1980 Pies ebbe modo di leggere nell'archivio dell'università di Leiden, Paesi Bassi, una lettera del medico della regina Cristina, che descriveva a un amico dottore i sintomi del moribondo Cartesio, consistenti in «emorragia allo stomaco, vomito nero, tutte cose che non hanno niente a che fare con la polmonite».[80]

Gli studi ritenuti attendibili da esperti della materia come Rolf Puster, ritengono che Cartesio sia stato avvelenato con un'ostia della comunione intrisa d'arsenico dal padre agostiniano François Viogué, frate francese inviato dal papa Innocenzo X a Stoccolma come *missionario apostolico* per convertire al cattolicesimo la regina Cristina di Svezia, come poi avvenne nel 1654.[81] La ipotesi di assassinio per opera del fanatico padre Viogué si baserebbe sul fatto che questi vedeva nell'insegnamento cartesiano un ideale razionalista che avrebbe portato la regina Cristina a un cattolicesimo diverso da quello professato dal padre agostiniano.[82] Tale affermazione, però, sembra in parte contrastare con quanto affermato dalla regina di Svezia, la quale, in una testimonianza inserita nell'introduzione all'edizione postuma parigina delle *Méditations métaphysiques*, elogia il filosofo scrivendo che « *[M. Des-Cartes] a beaucoup contribué a nostre glorieuse conversion; et que la providence de Dieu s'est servie de luy [...] pour nous en donner les premières lumières; ensorte que sa grâce et sa misericorde acheverent apres à nous faire embrasser les veritez de la Religion Catholique Apostolique et Romaine* ».[83]

La maggior parte degli studiosi si mostra assai scettica riguardo all'ipotesi di avvelenamento, considerando ben più attendibile quella tradizionale fornita dal biografo Baillet[80], tanto da ritenere che «non sono assolutamente da seguirsi le voci secondo le quali il filosofo sarebbe morto per avvelenamento, vittima di una congiura di corte: non sembrano verosimili e nessuno ha mai avanzato prove plausibili».[84]

Per di più gli amici che nelle ultime ore assistettero Cartesio osservarono un sintomo non riconducibile all'avvelenamento da arsenico: la febbre alta. La stessa alterazione febbrile Cartesio aveva avuto modo di riscontrare nell'ambasciatore Nopeleen e nell'amico Chanut appena guarito da una febbre alta. A rendere poco convincente l'avvelenamento sarebbe stato il fatto che lo stesso presunto avvelenatore, Vioguè, confessò e confortò Cartesio sul letto di morte amministrandogli l'estrema unzione.[85]

Pensiero di Cartesio

Cenni sulla filosofia cartesiana

La finalità della filosofia di Cartesio è la ricerca della verità attraverso la filosofia, intesa come uno strumento di miglioramento della vita dell'uomo: perseguendo questa via il filosofo intende ricostruire l'*edificio del sapere*, fondare la scienza.

Cartesio ritiene che criterio basilare della verità sia l'evidenza, ciò che appare semplicemente e indiscutibilmente certo, mediante l'intuizione. Il problema nasce nell'individuazione dell'evidenza, che si traduce nella ricerca di ciò che non può essere soggetto al dubbio. Pertanto, dacché la realtà tangibile può essere ingannevole in quanto soggetta alla percezione sensibile (dubbio metodico) e al contempo anche la matematica e la geometria (discipline che esulano dal mondo sensibile) si rivelano fasulle nel momento in cui si ammette la possibilità che un'entità superiore (colui che Cartesio soprannomina *genio maligno*) faccia apparire come reale ciò che non lo è (dubbio iperbolico), l'unica certezza che resta all'uomo è che, per lo meno, dubitando, l'uomo è sicuro di esistere. L'uomo riscopre la sua esistenza nell'esercizio del dubbio. *Cogito ergo sum*: dal momento che è propria dell'uomo la facoltà di dubitare, l'uomo esiste in quanto pensiero.

Partendo dalla certezza di sé, Cartesio arriva, formulando due prove ontologiche e una prova cosmologica, alla certezza dell'esistenza di Dio. Dio, che nella concezione cartesiana è bene e pertanto non può ingannare la sua creazione (l'uomo), si rende garante del metodo, permettendo al filosofo di procedere alla creazione dell'*edificio del sapere*. Le maggiori critiche ricevute da Cartesio furono apportate da Pascal (che gli rimprovera di sfruttare Dio per *dare un tocco al mondo*) e da alcuni suoi avversatori contemporanei (tra

cui il filosofo inglese Hobbes e il teologo Antoine Arnauld), che lo accusarono di essere caduto in una trappola solipsistica (assimilabile a un circolo vizioso): Cartesio dimostra l'esistenza di Dio per garantirsi quei criteri di verità che gli sono serviti per dimostrarla.[86]

> «Volendo seriamente ricercare la verità delle cose, non si deve scegliere una scienza particolare, infatti esse sono tutte connesse tra loro e dipendenti l'una dall'altra. Si deve piuttosto pensare soltanto ad aumentare il lume naturale della ragione, non per risolvere questa o quella difficoltà di scuola, ma perché in ogni circostanza della vita l'intelletto indichi alla volontà ciò che si debba scegliere; e ben presto ci si meraviglierà di aver fatto progressi di gran lunga maggiori di coloro che si interessano alle cose particolari e di aver ottenuto non soltanto le stesse cose da altri desiderate, ma anche più profonde di quanto essi stessi possano attendersi»
>
> (Cartesio dal "Discorso sul metodo")

Studium bonae mentis

Alla ricerca della «scienza universale»

Alla analisi e classificazione delle scienze, all'esame del rapporto volontà e intelletto, era dedicato lo *Studium bonae mentis*, ossia "la ricerca del bene mentale", composto probabilmente intorno al 1623. Oggi perduto, Adrien Baillet lo adoperò, traendone precise citazioni, che indicano anche i numeri dei paragrafi. Lì appunto, nel paragrafo quarto, Cartesio offriva una classificazione delle scienze di notevole interesse: «Divideva le scienze in tre classi: le prime, che chiamava scienze cardinali, sono le più generali che si deducono dai princìpi più semplici e più noti alla comune degli uomini. Le seconde che chiamava sperimentali, sono quelle i cui princìpi non sono chiari e certi a tutti, ma solo a quelli che li hanno appresi con la loro esperienza e le loro osservazioni, benché taluni li conoscano in via dimostrativa. Le terze, che chiamava liberali, sono quelle che, oltre la conoscenza della verità, richiedono una prontezza di spirito, o almeno un'abitudine acquisita con l'esercizio, come la politica, la medicina pratica, la musica, la retorica, la poetica e molte altre che si possono comprendere sotto il nome di arti liberali, ma che non hanno in sé altra verità indubitabile che quella che traggono dai princìpi di altre scienze».[87]

Nel paragrafo cinque sembra che determinasse i caratteri della vera scienza e degli scienziati autentici. Finalmente, alle pagine sette e otto, discuteva della memoria, e in modo degno di nota, con una precisa derivazione da Gerolamo Cardano: «Sembrava dubitare che fosse distinta dall'intelletto e dall'immaginazione. Credeva che di tutte le 'specie' che servono alla memoria alcune possano essere in diverse altre parti del corpo, come l'abitudine di un suonatore di liuto non è solamente nella sua testa, ma anche in parte nei muscoli delle sue mani. Ma oltre a questa memoria che dipende dal corpo, ne riconosceva anche una del tutto intellettuale, che dipende solo dall'anima».[88]

Cartesio comprende che ormai è venuto il momento di mettere in discussione ogni insegnamento ricevuto, si sente ormai sciolto da ogni obbligo nei confronti dei maestri e per lui, almeno una volta nella vita, quelli che sul serio si preoccupano della bona mentis, devono mettere in discussione l'intero patrimonio del sapere, esaminando criticamente il campo a cui possa avere accesso l'umana ragione. Per raggiungere tale scopo l'unico mezzo è rivolgere l'attenzione, non già alla molteplicità degli oggetti delle singole scienze, ma all'umano sapere, che è unico, che procede secondo leggi uniche, che ha un fine unico. «Tutte le scienze

altro non sono che l'umano sapere, che permane sempre uno e medesimo, per differenti che siano gli oggetti a cui si applica, né deriva da essi maggior distinzione di quanta ne derivi il lume del sole dalla varietà delle cose che illumina».[89]

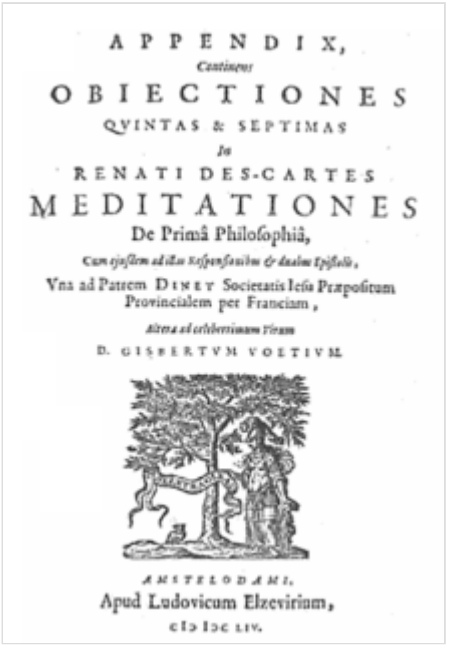
Il cammino dallo *Studium bonae mentis* al *Discorso sul metodo* si presenta quasi a tappe, a momenti. Comunque è chiaro il definirsi della concezione dello *Studium bonae mentis* come analisi dei processi della conoscenza, uniformi nella varietà delle discipline perché radicati in una costituzione nativa della mente. Senza dubbio i punti intorno a cui si polarizza l'attenzione di Cartesio sono: la certezza evidente come criterio di verità; l'intuito come luce di ragione, come strumento per giungere alla verità, integrato dalla deduzione, la quale, per altro, si configura come «un moto continuo e mai interrotto del pensiero intuente le singole cose», ossia come estensione dell'intuito; le nature semplici; il loro ordine, come catene di verità che si articolano in una totalità, l'enumerazione e la memoria intellettuale in quanto determinano il concreto estendersi dell'intuito alla totalità delle verità. Ciò che, secondo Cartesio, è più mancato alla ricerca scientifica è stato il metodo, ossia una ricerca sistematica, organica, ordinata, che non si limitasse a singoli ritrovati casuali. Per Cartesio la vera scienza è unità articolata, ordinata, comprensiva di tutte le scienze. Scienza è cognizione evidente di verità perfettamente note e delle quali non si può dubitare. Si tratta quindi di affrontare prima il problema dei mezzi di accesso alle verità, ossia degli strumenti; poi di mettere in luce la struttura oggettiva delle verità, il cui sistema costituisce il contenuto della scienza. Da queste basi parte la stesura di una delle principali opere di Cartesio, vale a dire il *Discorso sul metodo*.

Cartesio e il dubbio

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Discorso sul metodo § Dal dubbio iperbolico alla certezza assoluta***.

(LA)	(IT)
«Dubium sapientiae initium»	«Il dubbio è l'origine della saggezza»

(René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*)


APPENDIX,
Continens
OBIECTIONES
QVINTAS & SEPTIMAS
In
RENATI DES-CARTES
MEDITATIONES
De Primâ Philosophiâ,
Cum ejusdem ad illas Responsionibus & duabus Epistolis,
Vna ad Patrem DINET Societatis Iesu Præpositum Provincialem per Franciam,
Altera ad celeberrimum Virum
D. GISBERTVM VOETIVM.
AMSTELODAMI,
Apud Ludovicum Elzevirium,
CIↃ IↃC LIV.

Meditationes

Che cosa possiamo sperare di conoscere con certezza? Proprio quando sembra impossibile individuare qualcosa che possa essere conosciuto con evidente certezza, Cartesio si rende conto che qualunque cosa possa fare quel genio maligno di cui ha ipotizzato l'esistenza nel corso della messa in discussione di ogni certezza, questi non potrà mai far sì che io, che dubito di essere ingannato da lui, non esista: la sua azione dell'ingannare si rivolge ad un esistente che subisce l'inganno e che dubita di essere ingannato e, se dubita, pensa. Questo è il principio (meglio conosciuto nella formula del *cogito ergo sum*, "penso, quindi sono", che compare nel *Discorso sul metodo*) su cui ricostruire l'edificio della conoscenza.

Dal momento che dobbiamo rifiutare l'insegnamento dei sensi che ci rappresentano come dotati di un corpo, Descartes conclude di essere una *sostanza pensante*.

La contrapposizione fra *res cogitans*[90] e *res extensa*[91] avrà notevoli risvolti antropologici.[92]

Il pensiero costituisce la sua essenza nella misura in cui esso è ciò di cui non può più dubitare. La costruzione del sapere avviene attraverso il metodo della deduzione mentre i sensi sono privati di ogni dignità conoscitiva.

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Baruch Spinoza § Da Cartesio: il dibattito metafisico***.

Cartesio e il metodo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Discorso sul metodo***, ***Cogito ergo sum*** *e* ***Scetticismo metodologico***.

> «Si giunge così alla filosofia moderna in senso stretto, che inizia con Cartesius. Qui possiamo dire d'essere a casa e, come il marinaio dopo un lungo errare, possiamo infine gridare "Terra!". Cartesius segna un nuovo inizio in tutti i campi. Il pensare, il filosofare, il pensiero e la cultura moderna della ragione cominciano con lui.»
>
> (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 468.)

Ritenuto il primo pensatore *moderno* che ha fornito un quadro filosofico di riferimento per la scienza moderna all'inizio del suo sviluppo, Cartesio ha cercato di individuare i principi fondamentali che possono essere conosciuti con assoluta certezza. Per farlo si è servito di un metodo chiamato scetticismo metodologico: rifiutare come falsa ogni idea che può essere revocata in dubbio.

La conoscenza sensibile è la prima a essere messa in mora: è bene diffidare di chi ci ha già ingannato, potrà farlo ancora. Addirittura nel sonno capita di rappresentarsi cose che non esistono come se fossero vere. Perciò non bisogna credere nei sensi.

La conoscenza matematica solo apparentemente può sfuggire al metodo del dubbio metodico messo in atto da Cartesio. Infatti, benché sembri che non ci possa essere nulla di più sicuro e di più certo, non si può neppure escludere che un "genio maligno", supremamente malvagio e potente, si diverta a ingannarci ogni volta che effettuiamo un calcolo matematico.

Cartesio, per la sua personale esperienza della verità, ritiene che i pensieri di cui possiamo essere certi sono evidenze primarie alla ragione. Evidente è l'idea chiara e distinta, che si manifesta all'intuito nella sua elementare semplicità e certezza, senza bisogno di dimostrazione. Ne sono esempi i teoremi di geometria euclidea, che sono dedotti in base alla loro stessa evidenza, ma nello stesso tempo verificabili singolarmente in modo analitico, mediante vari passaggi[93].

Il ragionamento non serve a dimostrare le idee evidenti, ma semplicemente a impararle e memorizzarle; i collegamenti hanno la funzione di aiutare la nostra memoria. Kant rileverà che questo non solo è un metodo opportuno, ma che è l'unico possibile, che le coscienze si formano intorno a un "io penso" che può apprendere soltanto conoscenze che derivino da un unico principio.

Cartesio afferma anche che ognuno ha il suo metodo e che il suo è uno dei metodi possibili. La cosa più importante è darsi un metodo cui sottoporre tutte le verità e da seguire come regola per tutta la vita; il metodo cartesiano finisce con l'essere un imperativo categorico il cui contenuto metodico varia a seconda

delle circostanze, ma anche della persona (cosa che l'imperativo categorico non ammette). Il metodo cartesiano quindi non è altro che un criterio di orientamento unico e semplice che all'interno di ogni campo teoretico e pratico aiuti l'uomo, e che abbia come ultimo fine il vantaggio dell'uomo nel mondo.

Il composto anima-corpo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Res cogitans e res extensa***.

Qual è il rapporto che l'io in quanto pensiero e il corpo in quanto estensione intrattengono tra di loro?

RENATUS DES CARTES
DE
HOMINE
FIGVRIS
ET
LATINITATE DONATUS
A
FLORENTIO SCHUYL,
Inclytæ Urbis Sylvæ Ducis Senatore, & ibidem Philosophiæ Professore.

LVGDVNI BATAVORVM,
Apud PETRVM LEFFEN & FRANCISCVM MOYARDVM.
CIↃIↃCLXII.

De Homine

Cartesio anzitutto esclude che il pensiero sia nel corpo «come un nocchiero nella barca»; questa era l'immagine platonica per illustrare il rapporto anima-corpo, che lasciava intatte e separate le due sostanze.

A tale possibilità Cartesio obietta che le sensazioni che abbiamo, fame, sete, dolore, ecc., ci segnalano un rapporto diretto col corpo, laddove non si realizzasse un'unità, l'intelletto non proverebbe quei pensieri di sensazione, ma essi gli riuscirebbero in qualche modo estranei.

C'è un ulteriore elemento che ci dà la misura dell'unione intrinseca dell'intelletto col corpo, e cioè che i corpi esterni a noi intrattengono con noi rapporti che non sono percepiti come inerenti esclusivamente alla nostra corporeità, ma come benefici o dannosi a tutti noi stessi.

Anima e corpo sono dunque «mescolati», come attestano le sensazioni sia interne sia esterne; ma non al punto che non sia possibile distinguere alcune operazioni «che sono di pertinenza della sola anima» e altre «che appartengono al solo corpo».

All'anima compete la conoscenza della verità, al corpo le sensazioni «che ci sono date dalla natura propriamente solo per indicare all'anima quali cose siano di beneficio, quali di danno, a quel composto di cui essa è una parte, e ciò finché non sono ben chiare e distinte».

Il corpo dà dunque all'anima le indicazioni necessarie perché essa operi per la sopravvivenza del composto, ma tali indicazioni sono oscure e confuse, e la luce intellettuale deve, per conoscere la verità su di esse, provvedere a chiarirle.

Questa spiegazione puramente funzionale delle sensazioni urta però con due obiezioni che Cartesio si pone immediatamente.

Le sensazioni nocive

Il corpo però a volte ha sensazioni nocive per il composto, in ciò venendo meno alla sua funzione, ad esempio «quando qualcuno, ingannato dal sapore gradevole di un cibo, ingerisce il veleno che vi è nascosto».

Questa obiezione è facilmente superabile, in quanto al più in questo caso si può accusare la sensazione di ignorare che in quel cibo c'è del veleno, ma ben sappiamo che l'uomo è «una cosa limitata», e un caso del genere si spiega considerando che la sensazione ha una capacità informativa limitata.

Più insidiosa è l'altra obiezione, che osserva che ci sono sensazioni che direttamente operano a danno del composto; ad esempio «quando coloro che sono ammalati desiderano una bevanda o del cibo, che poco dopo sarà loro nocivo» come l'idropico che prova una sensazione di sete, soddisfacendo la quale sicuramente si danneggerà.

Per rispondere all'obiezione Cartesio tenta dapprima la strada della spiegazione meccanicistica del corpo, cui addossare la responsabilità dell'errore. Istituisce il paragone tra corpo e orologio e osserva che se si considera il corpo come una macchina di pure parti materiali, si può pensare alla malattia come a una rottura della macchina; ma anche con questo modello non si è risposto all'obiezione, ammette Cartesio, perché le leggi di natura regolano anche un orologio che funziona male, mentre nel caso dell'idropico vengono meno. Se la malattia è da paragonarsi a un guasto dell'orologio che ne produce il malfunzionamento, resta da spiegare come mai vi si aggiunga un'attività direttamente contraria alla sopravvivenza del composto, e cioè il desiderio di bere.

Potremmo aggiungere, è come se l'orologio, oltre a funzionare male, si mettesse a danneggiare i suoi ingranaggi o attivasse un pulsante di autodistruzione. In tale caso di autodanneggiamento la sensazione di sete dell'idropico è «un vero errore di natura», in quanto opera in contrasto con la sopravvivenza del composto, al cui fine le sensazioni sono istituite.

L'*uomo macchina* e gli animali

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Diritti degli animali § Le origini dell'idea di diritto animale****.*

Il *cogito* come capacità di autocoscienza appartiene solo agli uomini dotati di un corpo che funziona come una macchina: « [...] incomparabilmente meglio ordinata e ha in sé movimenti più meravigliosi di qualsiasi altra tra quelle che gli uomini possono inventare [...] » ; gli animali invece privi di coscienza sono semplici macchine. Solo l'uomo ragiona e parla mentre gli animali anche quando parlano in modo simile al nostro interloquire, come ad esempio i pappagalli, non fanno che ripetere dei suoni che sentono, non elaborano razionalmente dei discorsi. L'incapacità di parlare degli animali non dipende dal fatto che essi non abbiano gli organi appositi per farlo, come ad esempio le corde vocali, ma dalla loro incapacità di ragionare. Tanto è vero che anche uomini privi degli strumenti per parlare sono superiori agli animali parlanti perché con la loro ragione inventano segni che permettono loro di comunicare coscientemente, pur essendo muti e sordi.

Gli animali quindi sono privi di ragione e di coscienza e non provano dolore; anche quando sembrano manifestare sofferenza, in realtà reagiscono meccanicamente a una stimolazione materiale come quando toccando una molla dell'orologio le sue lancette si muovono.[94]

Teoria questa confutata e criticata da altri successivi filosofi (come Jean Meslier, Voltaire[95][96] e Auguste Comte[97], ammiratore di Cartesio per il resto), che la reputarono giustificatrice di abusi e crudeltà verso gli animali.

Cartesio e le idee

Se io sono sostanza pensante, il mio pensiero deve essere caratterizzato da un contenuto, ovvero deve configurarsi come idea («*Prendo il nome di idea per tutto ciò che è concepito immediatamente dallo spirito*»[98]

Cartesio distingue tre tipologie di idee:

1. Idee avventizie: derivano, tramite la sensibilità, da oggetti esterni e sono indipendenti dall'uomo;
2. Idee fattizie: quelle da noi inventate o costruite (l'idea dell'ippogrifo o quella della chimera);[99]
3. Idee innate: cioè nate con noi, sono come un patrimonio costitutivo della mente (l'idea matematica, l'idea di Dio).

Cartesio e Dio

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Meditazioni metafisiche***.

(**LA**)	(**IT**)
«Ex nihilo nihil fit.»	«Nulla viene dal nulla.»

(*Principia philosophiæ*, Parte I , art. 49)

Con la sola forza del pensiero deduttivo Descartes propone una "prova ontologica" dell'esistenza di un Dio benevolo che ha dato all'uomo una mente e un corpo e che non può desiderare di ingannarlo. Le tre prove ontologiche, liberamente ispirate dalla Scolastica, di cui il filosofo si serve per postulare l'esistenza di Dio sono:

- Siccome l'uomo ha in sé l'idea di Dio, che equivale all'idea della perfezione, ne deriva, seguendo il principio per cui la causa dev'essere eguale o maggiore all'effetto prodotto, che l'idea di Dio non può essere un prodotto della mente dell'uomo (il quale esercitando il dubbio dimostra la sua imperfezione), né dall'esterno (di cui potendo dubitarne si dimostra l'imperfezione) ma deve provenire necessariamente da un'entità perfetta, estranea all'idea di perfetto che l'uomo ha di lui: cioè Dio.
- Siccome l'uomo è consapevole della sua imperfezione, non può essere stato lui l'artefice di quelle idee di perfezione che egli ha nella sua mente (onniscienza, onnipotenza, prescienza, ecc.) altrimenti alla creazione si sarebbe dato codeste prerogative. Motivo per cui deve esistere un'entità che gode di quelle qualità e che abbia dall'esterno creato l'uomo: cioè Dio.
- Riprendendo la prova elaborata da sant'Anselmo d'Aosta, Cartesio afferma che l'esistenza è già implicita nel concetto stesso di perfezione: esiste un'entità superiore in quanto espressione dell'idea che l'uomo ha di perfetto (la cosiddetta prova ontologica, come Kant definirà per sostenere l'impossibilità di far coincidere il piano logico con il piano ontologico): cioè Dio.

In questo modo, si può recuperare il rapporto con il mondo sensibile senza timore di essere ingannato da un eventuale genio maligno. Riprendendo i tre anni di studi filosofici, Cartesio recupera l'idea della scolastica medioevale di un Dio-Bene che non può ingannare né me né i miei sensi, e non permetterebbe nemmeno al genio maligno di farlo - altrimenti questa complicità contraddirebbe la sua bontà e veracità - per cui è reale il mondo che abbiamo davanti. L'errore cognitivo viene pertanto attribuito non alla dimensione intellettuale dell'uomo, ma alla volontà, che asseconda nel processo conoscitivo un principio non ancora chiarito.

Bisogna sottolineare che Descartes identifica la teologia principalmente con quella che comunemente si definisce "teologia rivelata", la cui sostanza dipende da rivelazioni divine. Parallelamente, egli elabora un'altra forma di teologia, successivamente nota come "teologia razionale" o "teologia filosofica". [100]

Cartesio glottoteta

Cartesio s'interessò anche del linguaggio. Ai suoi tempi si discuteva della possibilità dell'esistenza precostituita di una lingua, che egli non ritiene possa sussistere "a priori" ma che invece possa essere costruita seguendo queste linee guida:

- dovrebbe essere una lingua molto semplice da imparare nel giro di cinque, sei giorni e altrettanto facile a scrivere e a parlare;
- tra le parole e i pensieri bisognerebbe instaurare la stessa relazione che c'è tra i numeri: un ordinamento preciso e meccanico che renda possibile una combinazione tramite sicure regole;
- il primo passo da compiere per questa nuova lingua sarebbe quello di scomporre le idee complesse in idee semplici per poi effettuare ogni combinazione logica possibile.

In una lettera a padre Mersenne (20 novembre 1629), tradotta e commentata in italiano da Andrea Moro nel saggio *La razza e la lingua*, egli scriveva:

> «Ritengo che questa lingua sia possibile, e che si possa trovare la scienza da cui farla derivare, così che per mezzo di questa dei contadini potrebbero giudicare della verità delle cose meglio di quanto non facciano oggi i filosofi.»

Cartesio pensava infine che si potesse tentare di stabilire i nomi primitivi delle azioni confrontando i verbi delle più diverse lingue e di dedurne le parole tramite degli affissi.

Questa sua idea fu poi ripresa da Leibniz, altro teorico di un linguaggio razionale, che abbinato a un *calculus ratiocinator* avrebbe consentito la risoluzione meccanica di ogni problema.

Il "taccuino segreto" di Cartesio

Leibniz ebbe modo di interessarsi di Cartesio quando dopo la morte del filosofo cercò di esaminare le carte riservate, facenti parte del patrimonio degli scritti cartesiani. Le carte spedite da Stoccolma erano giunte a Rouen, ma il battello che da lì le avrebbe dovute trasportare lungo la Senna a Parigi affondò nei pressi del Louvre[101]. La cassa contenente gli scritti fu recuperata dal destinatario Claude Clerselier (1614-1684) che, dopo la morte di Marin Mersenne, dal 1648 era stato a Parigi il contatto principale di Descartes divenendone amico, seguace ed editore di numerose opere e che, sempre a difesa del pensiero del suo maestro, aveva tenuto una vasta corrispondenza con gli intellettuali europei.

Ritratto di Leibniz

Nel giugno del 1676 Leibniz, recatosi presso Clerselier a Parigi, poté vedere i manoscritti cartesiani riuscendo, dopo molte insistenze, a copiare sinteticamente solo una parte del testo cifrato di un taccuino, intitolato *De solidorum elementis*, che lo aveva incuriosito.[102].

Gli appunti di Leibniz, all'incirca una pagina e mezza, dopo la sua morte si mescolarono alle altre carte delle sue opere conservate a Hannover[103], che furono catalogate e ordinate quasi due secoli dopo, nel 1860, da uno studioso di Leibniz, Louis-Alexandre Foucher de Careil.

L'Accademia delle scienze francese nel 1890 pubblicò gli appunti di Leibniz, con un commento di Ernest de Jonqières, che non riuscì a chiarirne il testo. Nel 1912 Charles Adam e Paul Tannery, che operavano presso la Biblioteca nazionale di Francia, vi scoprirono una copia dell'inventario degli scritti cartesiani stilato a Stoccolma da Pierre Chanut il 14 e 15 febbraio 1650. I due studiosi poterono così raccogliere una miriade di informazioni sugli appunti cartesiani, che furono ancora una volta studiati nel 1966 da un gruppo di ricercatori che tuttavia non riuscirono a chiarirne il testo, fino a quando nel 1987 un sacerdote e matematico francese esperto di crittografia, Pierre Costabel, scoprì[104] che Leibniz era riuscito a svelare la formula generale dei poliedri semplici, scoperta e descritta da Cartesio nel suo taccuino, ma resa pubblica da Eulero soltanto nel 1730.

Un altro segreto

Che il segreto custodito dal taccuino di Cartesio non fosse soltanto la formula dei poliedri è la tesi avanzata da Amir Aczel, matematico e divulgatore scientifico del Bentley College di Boston, nell'opera *Descartes' Secret Notebook* (2005)[105].

Dell'intero taccuino, costituito da 16 pagine rilegate accuratamente in pergamena, illustrato da disegni e con simboli alchimistici e cabalistici[106] Leibniz, per una restrizione imposta dallo stesso Clerselier[107], riuscì a prenderne brevi appunti solo relativamente ad alcune pagine che egli stesso poi non divulgò: il resto delle pagine, dopo la morte di Claude Clerselier e dell'abate Jean-Baptiste Legrand (1704), collaboratore di Baillet, scomparve così come sparirono le carte che Legrand aveva preparato per pubblicare un'edizione di tutte le opere di Cartesio[108].

Cartesio e i Rosacroce

La decisione di Cartesio di ritirarsi a vivere in Olanda, dove soggiornò per vent'anni (salvo brevi viaggi a Parigi nel 1644, nel 1647 e nel 1648) e che lasciò non per tornare in Francia ma per andare in Svezia[109] era dovuta, come egli stesso scrisse nel *Discorso sul metodo*, alla liberalità delle leggi sulla stampa che vigevano in quello Stato pacifico e prospero. Tuttavia sembra che Cartesio fosse stato in realtà costretto a lasciare la patria per le accuse che sin dal 1623 e poi dal 1629 lo indicavano come un rosacrociano.

Il problema di un possibile rapporto tra Cartesio e i Rosacroce[110] fu sollevato per primo dal biografo Adrien Baillet[111] il quale, citando passi di un perduto *Studium bonae mentis*[112], sostiene che Cartesio pensò che i rosacrociani potessero aver scoperto proprio quella nuova scienza che egli aveva intuito e che andava abbozzando.

Si può escludere che egli si sia mai affiliato a quella setta e non si sa se abbia mai conosciuto un rosacrociano[113], ma in qualche modo Cartesio dovette venire a conoscenza delle loro opinioni visto che, nella sezione del suo registro intitolata *Cogitationes privatae* compare il progetto di un *Thesaurus*

mathematicus di 'Polybii Cosmopolitani' (uno pseudonimo di Cartesio che allude a Polibio di Megalopoli) dove scrive:

> «Quest'opera contiene i veri mezzi per superare tutte le difficoltà di questa scienza e dimostrare come, riguardo ad essa, lo spirito umano non possa spingersi più lontano; scritta per provocare l'esitazione o schernire la temerarietà di quanti promettono nuove meraviglie in tutte le scienze, e allo stesso tempo per alleviare le gravi fatiche dei Fratelli della Rosacroce i quali, lanciati notte e giorno nelle difficoltà di questa scienza, vi consumano inutilmente l'olio del loro genio; dedicata infine ai sapienti del mondo intero e specialmente agli Illustrissimi F. (Fratelli) R. (Rosa) C. (Croce) di Germania.[114]»

La segretezza che Cartesio volle dare ad alcuni suoi scritti era quindi dovuta al timore di un intervento dell'Inquisizione ai suoi danni non solo per le sue opere a carattere scientifico ma anche per la sua supposta aderenza ai Rosacroce.

Il girovagare continuo che il filosofo fece in terra olandese soggiornando per brevi periodi in case private, in alberghi, in piccoli villaggi e il rimanere in contatto con i dotti europei solo tramite padre Marin Mersenne, l'unico che conoscesse il suo indirizzo, sembra dimostrare la volontà di sfuggire a un nemico tanto pericoloso che quando Cartesio venne a sapere nel 1633 della condanna di Galilei non si ritenne al sicuro neppure in Olanda rinunciando a pubblicare un suo trattato di fisica, *Il mondo ovvero trattato della luce e l'uomo*[115], basato sulla teoria eliocentrica copernicana e sulle scoperte di Keplero.

Leibniz e la scienza unica

Leibniz per un breve periodo (probabilmente dicembre 1666 - marzo 1667) divenne segretario di una società alchemica di Norimberga[116].

A questo periodo risale il suo progetto di superare le divisioni tra gli uomini mediante la ragione e il progresso scientifico, elaborando un linguaggio universale simbolico, la *characteristica universalis*, che offrisse all'umanità lo strumento per annullare ogni contrasto anche teologico. Questo progetto di una scienza unica era rientrato anche nelle aspirazioni di Cartesio convinto com'era della possibilità di creare una mathesis universalis[117] poiché alla matematica appartengono

> «...solamente tutte quelle cose nelle quali si fa oggetto di esame l'ordine come pure la natura, (...) e quindi deve esserci una scienza generale, che spieghi tutto quello che si può desiderare circa l'ordine e la misura non riferita ad una materia specifica, ed essa sia chiamata *Mathesis universale*, non con un vocabolo straniero, ma con uno ormai radicato e accettato nell'uso, poiché in essa è contenuto tutto ciò per cui le altre scienze sono dette parti della matematica.[118]»

Era forse proprio questo che Leibniz cercava tra le carte di Cartesio: se questi, cioè, avesse tenuto nascosto qualche principio fondamentale, riguardante un mistero della setta dei Rosacroce, destinato a rimanere segreto, per la costruzione di questo linguaggio simbolico universale che, tramite le leggi del calcolo matematico, potesse offrire la certa soluzione di qualsiasi complesso e dirompente problema poiché

«infatti tutti problemi che dipendono dal ragionamento verrebbero affrontati tramite la trasposizione di caratteri e una sorta di calcolo...E se qualcuno mettesse in dubbio i miei risultati, gli direi: "Calcoliamo, signore", di modo che, ricorrendo a penna e inchiostro, risolveremmo la questione in breve tempo.[119]»

Compendium musicae

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Compendium musicae****.*

Il motivo per il quale Cartesio studia il suono è quello di comprendere in maniera più ampia come la musica riesca a commuoverci. Egli assume di poter capire tale proprietà dall'esame delle caratteristiche fondamentali che rendono commovente il suono, ovvero la durata e il tono. Egli è dell'opinione che una semplice analisi matematica della consonanza possa fornirci le nozioni fondamentali sul modo di produrre il suono e quindi sulla natura della musica.

Cartesio sviluppa l'idea che la dolcezza delle consonanze dipende dalla frequenza con cui i battiti prodotti dai corpi sonori coincidono a intervalli regolari. Tuttavia egli sostiene che la teoria matematica non può fornire un criterio di qualità estetica, criterio che dipende esclusivamente dai gusti dell'ascoltatore.

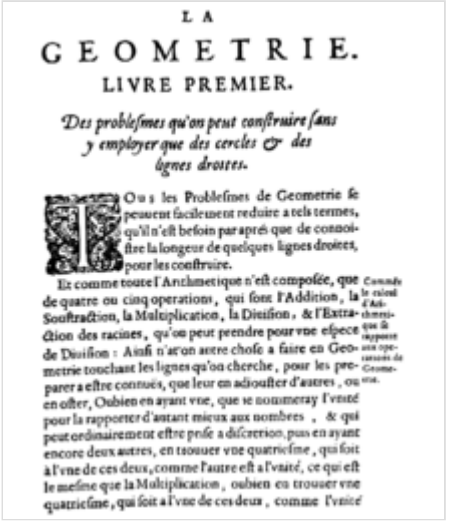
Cartesio nella cultura di massa

- *Cartesius*, miniserie televisiva per la regia di Roberto Rossellini (1974)
- Cartesio è protagonista del romanzo giallo *L'enigma di Cartesio* di Frédéric Serror e Herio Saboga.
- Dubbi sulla morte di Cartesio in un giallo-storico di Daniele Bondi, *Il caso Cartesio*, Gialli Rusconi.
- Tre importanti personalità femminili nella vita di Cartesio nel romanzo storico di Teresa Moure, *Le tre donne di Cartesio*, Casa editrice Corbaccio.

Opere

Edizioni francesi

- L'edizione di riferimento è *Oeuvres de Descartes*, a cura di Charles Adam e Paul Tannery, 12 voll., Parigi, Editions du Cerf 1897-1913; nuova presentazione a cura di J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, Parigi, Vrin 1964-1974 in 11 volumi; le citazioni di Cartesio si riferiscono a questa edizione, indicata con la sigla 'AT' seguita dall'indicazione del volume (in cifre romane) e dal numero di pagina.
  - Correspondence avril 1622 - février 1638 (vol. I)
  - Correspondence mars 1638 - décembre 1639 (vol. II)
  - Correspondence janvier 1640 - juin 1643 1638 (vol. III)
  - Correspondence juillet 1643 - avril 1647 (vol. IV)
  - Correspondence mai 1647 - février 1650 (vol. V)



LA
GEOMETRIE.
LIVRE PREMIER.

Des problesmes qu'on peut construire sans y employer que des cercles & des lignes droites.

TOus les Problesmes de Geometrie se peuuent facilement reduire a tels termes, qu'il n'eſt beſoin par aprés que de connoiſtre la longeur de quelques lignes droites, pour les construire.

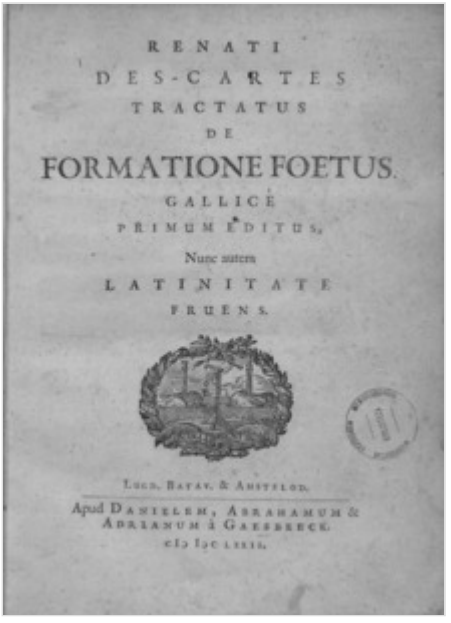
Et comme toute l'Arithmetique n'eſt compoſée, que de quatre ou cinq operations, qui ſont l'Addition, la Soustraction, la Multiplication, la Diuiſion, & l'Extraction des racines, qu'on peut prendre pour vne eſpece de Diuiſion : Ainſi n'a'on autre choſe a faire en Geometrie touchant les lignes qu'on cherche, pour les preparer a eſtre connuës, que leur en adiouſter d'autres, ou bien en oſter, Oubien en ayant vne, que ie nommeray l'vnité pour la rapporter d'autant mieux aux nombres, & qui peut ordinairement eſtre priſe a diſcretion, puis en ayant encore deux autres, en trouuer vne quatrieſme, qui ſoit a l'vne de ces deux, comme l'autre eſt a l'vnité, ce qui eſt le meſme que la Multiplication, oubien en trouuer vne quatrieſme, qui ſoit a l'vne de ces deux, comme l'vnité

Prima edizione de *La Geometrie*

    - Entretien avec Burman (vol. V, pp. 146–179)
    - Discours de la méthode. La Dioptrique. Les Meteores. La Geometrie. Specimina philosophiae (vol. VI)
    - Meditationes de prima philosophia. Objectiones, Responsiones. Epistola ad patrem Dinet (vol. VII)
    - Principia philosophiae (vol. VIII, t. 1)
    - Epistola ad Voetium. Lettre apologétique aux Magistrats d'Utrecht. Notae in Programma quoddam (vol. VIII, t. 2)
    - Méditations métaphysiques (vol. IX, t. 1)
    - Principes de la philosophie (vol. IX, t. 2)
    - Physico-mathematica. Compendium musicae. Regulae ad directionem ingenii. Recherche de la vérité. Supplément à la correspondence (vol. X)
    - Le monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia (vol. XI)
    - Charles Adam: Vie et oeuvres de Descartes. Étude historique (vol. XII, 1910, non più ristampato)
- Una nuova edizione delle opere complete è in corso di pubblicazione a cura di J.-M. Beyssade e D. Kambouchner:
    - René Descartes, *Oeuvres complètes* (otto volumi), Parigi, Gallimard, volumi pubblicati:
    - I. *Premiers écrits. Règles pour la direction de l'esprit*, 2016.
    - III. *Discours de la Méthode et Essais*, 2009.
    - IV.1: *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses (I à VI)*, 2018.
    - IV.2: *Objections et Réponses (VII). Lettre au père Dinet*, 2018.
    - VIII.1 *Correspondance, 1* a cura di Jean-Robert Armogathe, 2013.
    - VIII.2 *Correspondance, 2* a cura di Jean-Robert Armogathe, 2013.
- René Descartes, *Ėtude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, a cura di Vincent Carraud e Gilles Olivo, Parigi, Presses Universitaires de France, 2013

Traduzioni latine

- *Specimina philosophiae: seu Dissertatio de methodo recte regendae rationis, & veritatis in scientiis investigandae*, Francoforte, James Knapton, 1692.
- *Tractatus De homine*, Francoforte, Friedrich Knoch, 1692.
- *Tractatus de formatione foetus*, Amsterdam e Leida, Daniel, Abraham e Adrien Gaesbeeck, 1672.
- *Passiones animae*, Francoforte, Friedrich Knoch, 1692.
- *Progymnasmata de solidorum elementis* , Francoforte, 1641.

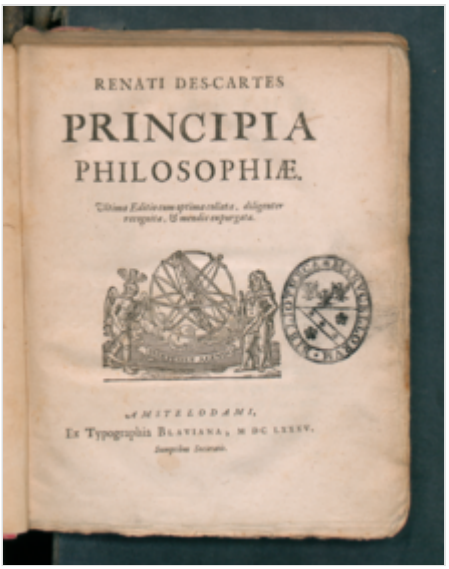

RENATI
DES-CARTES
TRACTATUS
DE
FORMATIONE FOETUS.
GALLICÈ
PRIMUM EDITUS,
Nunc autem
LATINITATE
FRUENS.

Tractatus de formatione foetus

Edizioni originali e ristampe anastatiche

- René Descartes, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences. Plus la Dioptrique. Les Meteores. Et la Geometrie. Qui sont des essais de cette Methode*, Leyde,

de l'Imprimerie de Ian Maire, 1637, rist. anast.: Lecce, Conte Editore, 1987.



Principia philosophiae, 1685

- J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, (eds.), René Descartes, Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur [...] Secunda editio septimis objectionibus antehac non visis aucta, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1642, rist. anast.: Lecce, Conte Editore, 1992.
- J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, (ed.), René Descartes, Principia Philosophiae, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1644, rist. anast.: Lecce, Conte Editore, 1994.
- J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, (ed.), Renati Descartes, Specimina Philosophiae seu: Dissertatio de Methodo recte regendae rationis, et veritatis in scientiis investigandae: Dioptrice, et Meteora. Ex gallico translata et ab auctore perlecta, variisque in locis emendata, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1644, rist. anast.: Lecce, Conteditore, 1998 ISBN 88-87143-18-8.
- J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, (eds.), René Descartes, Passiones animae per Renatum Descartes: Gallice ab ipso conscriptae, nunc in exterorum gratiam Latina civitate donatae, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium, 1650, rist. anast.: Lecce, Conte Editore, 1997 ISBN 88-87143-01-3.
- J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, (eds.), Les passions de l'ame par René Des Cartes, Paris, chez Iean Guinard, 1650, rist. anast.: Lecce, Conte Editore, 1996 ISBN 88-85979-17-3.
- J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, (eds.), Claude Clerselier. Lettres de Mr Descartes, 6 vols., Paris, Charles Angot, 1666-1667, rist. anast. dell'esemplare con note manoscritte della Bibliothèque dell'Institut: Lecce, Conte Editore, 2005 ISBN 88-6020-005-9.
- *Principia philosophiae*, Francoforte, Friedrich Knoch, 1692.
- *L'Homme*, Parigi, Charles Angot, 1664.
- *Meditationes de prima philosophia*, Francoforte, Friedrich Knoch, 1692.
- *Epistolae*, vol. 1, Amsterdam, Typographia Blaviana.
- *Epistolae*, vol. 2, Amsterdam, Typographia Blaviana.
- (**LA**) Cartesio, *Géométrie. 1*, Amstelaedami, apud Ludovicum & Danielem Elzevirios, 1661.
- (**LA**) Cartesio, *Géométrie. 2*, Amstelaedami, apud Ludovicum & Danielem Elzevirios, 1659.
- (**LA**) Cartesio, *[Opere. Lettere e carteggi]. 1*, Amstelodami, ex typographia Blaviana, [s. d.].
- (**LA**) Cartesio, *[Opere. Lettere e carteggi]. 2*, Amstelodami, ex typographia Blaviana, 1682.

Traduzioni italiane

- *Opere scientifiche*, Vol. I: *La biologia*, a cura di G. Micheli, Torino, UTET 1966.
- *Opere scientifiche*, Vol. II: *Discorso sul metodo; La diottrica; Le meteore; La geometria*, a cura di E. Lojacono, UTET, 1983.
- *Opere filosofiche*, due volumi a cura di E. Lojacono, Torino, UTET 1994.
- *René Descartes, Opere 1637-1649*, Milano, Bompiani, 2009, pp. 2531. Edizione integrale (di prime edizioni) e traduzione italiana a fronte, a cura di G. Belgioioso con la collaborazione di I. Agostini, M. Marrone, M. Savini ISBN 978-88-452-6332-3.
- *René Descartes, Opere 1650-2009*, Milano, Bompiani, 2009, pp. 1723. Edizione integrale delle opere postume e traduzione italiana a fronte, a cura di G. Belgioioso con la

collaborazione di I. Agostini, M. Marrone, M. Savini ISBN 978-88-452-6333-0.

- *René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, Milano, Bompiani, 2009 IIa ed., pp. 3104. Nuova edizione integrale dell'epistolario cartesiano con traduzione italiana a fronte, a cura di G. Belgioioso con la collaborazione di I. Agostini, M. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e J.-R. Armogathe ISBN 978-88-452-3422-4.
- *René Descartes, Isaac Beeckman, Marin Mersenne. Lettere 1619-1648*, Milano, Bompiani, 2015 pp. 1696. Edizione integrale con traduzione italiana a fronte, a cura di Giulia Beglioioso e Jean Robert-Armogathe ISBN 978-88-452-8071-9.
- *Compendium musicae*, a cura di P. Iandolo, Bari, Stilo Editrice 2008 ISBN 88-87781-82-6.
- *Regole per la guida dell'intelligenza*, a cura di L. Urbani Ulivi, Milano, Bompiani 2000 ISBN 88-452-9033-6.
- *Discorso sul metodo*, commento di Etienne Gilson, a cura di Emanuela Scribano, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003.
- *Discorso sul metodo*, a cura di G. De Ruggiero, Milano, Mursia 2009.
- *Il mondo ovvero Trattato della luce*, a cura di G. Cantelli, Torino, Boringhieri 1959.
- *L'uomo*, a cura di G. Cantelli, Torino, Boringhieri 1960.
- *Meditazioni metafisiche*, a cura di G. Brianese, Milano, Mursia 2009 ISBN 88-425-4233-4.
- *La ricerca della verità mediante il lume naturale*, edizione critica di Erik Jan Bos e traduzione italiana a cura di E. Lojacono, Roma, Editori Riuniti 2002 ISBN 88-359-5224-7.
- *I principi della filosofia*, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza 2000 ISBN 88-420-2714-6.
- *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Obinu, Milano, Bompiani 2003 ISBN 88-452-9219-3.

Note

1. ^ Renato Cartesio, *Discorso sul metodo* (1637), Mondadori, Milano 1993, pp. 34, 90 e nota 6. L'altra formulazione più nota del principio cartesiano è in *Principia philosophiae* (1644), I, IV e X *passim* (ove si dice: «... . questa conoscenza, *io penso, dunque sono*, è la prima e la più certa che si presenta a chi s'appresti a filosofare secondo un certo ordine»).
2. ^ • Giancarlo Pasquali, *Epitome del pensiero politico occidentale*, Edizioni Nuova Cultura, 23 dicembre 2016, ISBN 978-88-6812-714-5. URL consultato l'8 gennaio 2022.
   • Maurizio Pancaldi, Mario Trombino e Maurizio Villani, *Atlante della filosofia: gli autori e le scuole, le parole, le opere*, Hoepli EditoreE, 2006, ISBN 978-88-203-3620-2. URL consultato l'8 gennaio 2022.
3. ^ Luciano Canepari, *Cartesio*, in *Il DiPI: dizionario di pronuncia italiana*, Bologna, Zanichelli, 2009, ISBN 978-88-08-10511-0.
4. ^ Altra grafia diffusa soprattutto ai tempi dell'autore: *René Des-Cartes*.
5. ^ Rolando Zucchini, *Gli asintoti: Storia, geometria e analisi delle rette tangenti all'infinito*, Mnamon, 2014. cap.II
6. ^ Gustavo Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, 1996, p. 395 e sgg.
7. ^ Si veda ad esempio la *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* (https://it.wikisource.org/wiki/Vita_di_Giambattista_Vico_scritta_da_se_medesimo,).
8. ^ Ad esempio da Pietro Giannone (1676-1748) in *Storia civile del Regno di Napoli*, Tomo XI, Tipografia Elvetica, 1841, p.117, e dall'anticartesiano Matteo Giorgi (1650-1728) in *Disputa di Matteo Giorgi intorno a principj di Renato delle Carte...*
9. ^ Un villaggio ribattezzato in suo onore *La Haye-Descartes* nell'Ottocento e semplicemente *Descartes* nel 1967.
10. ^ Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, I, p. 64
11. ^ Chevalier de Beauregard, *Nobiliaire de Bretagne*, Parigi, 1840, p. 11; nell'*Abrégé* del 1692 Baillet ammette di non avere trovato una data che permetta di stabilire l'antichità della nobiltà (*Vita di Monsieur Descartes*, tr. it. p. 19.

12. ^ "in urbe Castrum Eraldium dicta", Pierre Borel, *Vitae Renati Cartesii summi philosophi Compendium*, (1656), p. 2.
13. ^ *Oeuvres*, XII, p. 2
14. ^ Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, I, p. 12.
15. Eugenio Garin, *Vita e opere di Cartesio*, pag. 6.
16. ^ *Lettera di Cartesio alla principessa Elisabetta di Boemia*, giugno 1645, in *Oeuvres* IV, p. 221
17. ^ Data la salute precaria, i familiari preferirono tenere a casa René durante l'inverno. Non vi è accordo tra i primi biografi circa l'anno nel quale Cartesio sarebbe entrato a La Flèche, ma poiché è certo che uscì nel settembre del 1615 ed essendo di nove anni la durata dell'intero corso di studi, è naturale supporre che vi sia entrato nel 1607: (cfr. Geneviève Rodis-Lewis, *Cartesio*, 1997, pp. 23-25.) Cartesio scrisse di aver passato a La Fléche «quasi nove anni» (Cfr. Lettera a Julien Hayneuve, 22 luglio 1640.)
18. ^ Sulla storia di questa istituzione vedere Camille de Rochemonteix, *Un collège de jésuites aux XVIIe & XVIIIe siècles: le Collège Henri IV de La Flèche*, Le Mans, 1889, 4 volumi, in particolare il quarto, sull'insegnamento della teologia e della filosofia.
19. ^ Geneviève Rodis-Lewis, *Cartesio*, 1997, pp. 80-81
20. ^ *Enciclopedia Treccani* alla voce "Mersenne Marin"
21. ^ Allora in Francia la matematica era insegnata solo nelle Università: furono proprio i gesuiti a introdurne lo studio nelle loro scuole: cfr. Rodis-Lewis,*Cartesio*, cit., p. 23.
22. ^ Rispettivamente la *Introductio in dialecticam Aristotelis* e le *Institutiones dialecticarum*.
23. ^ I testi di riferimento erano la *Fisica*, il *De coelo* e il *De generatione et corruptione animalium* di Aristotele.
24. ^ Con lo studio della *Metafisica* e del *De anima*.
25. ^ Camille de Rochemonteix, *Un collège de jésuites aux XVIIe & XVIIIe siècles: le Collège Henri IV de La Flèche*, Le Mans, 1889, quarto volume, p. 23.
26. ^ *Oeuvres*, VI p. 4
27. ^ «Per me possemne invenire, non lecto autore»: *Oeuvres*, X, p. 214
28. ^ Lettera ad un amico del 12 settembre 1638, *Oeuvres* II, pp. 377-379.
29. ^ Eugenio Garin, *Vita e opere di Cartesio*, p. 19.
30. ^ Lettera di Cartesio a padre Étienne Charlet del 9 febbraio 1645, *Oeuvres* IV, p. 156.
31. ^ La dedica della tesi di laurea, ritrovata nel 1981, è stata pubblicata in *Bulletin cartésien*, «Archives de philosophie», 15, 1987, pp. 1-4.
32. ^ *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634*, a cura di Cornelis de Waard, I, p. 262.
33. ^ Quell'agenda è andata perduta, ma ci è conservata una copia parziale fatta da Leibniz.
34. ^ *Journal*, cit., I, 269.
35. ^ *Oeuvres*, X, p. 95.
36. ^ Eugenio Garin, *Vita e opere di Cartesio*, p. 25.
37. ^ *Oeuvres*, X, pp. 156-158
38. ^ A. M. Magri, G. C. Zuccotti, *Enciclopedia di direzione e consulenza aziendale*, Piccin, 1989, p.1652
39. ^ Eugenio Garin, *Vita e opere di Cartesio*, p. 29.
40. ^ *Oeuvres*, VI, p. 10.
41. ^ Eugenio Garin, *Vita e opere di Cartesio*, p. 31.
42. ^ Eugenio Garin, *Vita e opere di Cartesio*, p. 32.
43. ^ *Oeuvres*, VI, p. 13
44. ^ *Oeuvres*, VI, pp. 18-19

45. ^ «X novembris 1619, cum plenus forem enthusiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem», *Oeuvres*, X, p. 179
46. ^ *Oeuvres*, X, p. 180.
47. ^ *Oeuvres*, X, pp. 360-361.
48. ^ *Oeuvres*, VI, 28.
49. ^ Così Adrien Baillet in *Oeuvres*, I, p. 3.
50. ^ Contrariamente a quanto affermato dal biografo Borel: nella lettera a Mersenne dell'11 ottobre 1638 Cartesio scrive di non aver visto Galileo.
51. ^ Oeuvres, VI, pp. 316-321
52. ^ Lettera a Guez de Balzac, 5 maggio 1631, in *Oeuvres*, I, p. 204.
53. ^ Le accuse di plagio, rivolte dopo la sua morte da Vossius, Huygens e Leibniz non hanno fondamento: cfr. Paul Mathias Kramer, *Descartes und das Brechungsgesetz des Lichtes*, in «Abhandlungen zur Geschichte der Mathematik», 1882, 4.
54. ^ La legge fu anche il risultato dei suoi studi sulle coniche: cfr. Gaston Milhaud, *Descartes savant*, pp. 103-123.
55. ^ *Oeuvres*, I, p. 213: lettera a Etienne de Villebressieu, 1631.
56. ^ Cartesio non pubblicò le *Regulae*, che apparvero postume in traduzione olandese nel 1684, mentre l'edizione latina, compresa negli *Opuscula posthuma*, è del 1701. Il manoscritto originale è andato perduto.
57. ^ I regola: «Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda judicia».
58. ^ IV regola: «Necessaria est methodus ad veritatem investigandam».
59. ^ V regola: «Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum, ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus. Atqui hanc exacte servabimus, si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus».
60. ^ *Oeuvres*, VI, p. 82.
61. ^ *Oeuvres*, VI, p. 354
62. ^ Lettera a Mersenne del 25 novembre 1630
63. ^ *Oeuvres*, I, p. 182
64. ^ Come scrive nel febbraio del 1634 a Mersenne, dopo aver saputo della condanna di Galileo, Cartesio dichiara la sua «intera obbedienza alla Chiesa» che lo obbliga a «sopprimere interamente tutto il lavoro di quattro anni», dal momento che egli cerca solo «il riposo e la tranquillità dello spirito», senza tuttavia rinunciare alle proprie convinzioni in materia di astronomia: cfr. *Oeuvres*, I, pp. 281-282.
65. ^ Newton, nei suoi Principia, attribuisce erroneamente (poiché per Galileo il moto inerziale è circolare e non rettilineo come in Newton) a Galileo invece che a Cartesio la prima corretta formulazione di questo principio.
66. ^ Desmond M. Clarke, *Descartes: A Biography*, Cambridge University Press, 2006, p.135
67. ^ Gustave Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, Parigi, Champion, 1921, Parte Terza, Capitolo XI: *Le roman de Descartes: Helène Jans et sa fille Francine*, pp. 480-489.
68. Costantino Esposito e Pasquale Porro, *Filosofia*, vol. 2, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 131, ISBN 978-88421-0913-6, SBN IT\ICCU\BA1\0051635.
69. ^ Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, Volume 2, Parte 1, Unione tipografico-editrice torinese, 1948 p. 167
70. ^ U. Nicola, *Antologia illustrata di filosofia. Dalle origini all'era moderna*, Editrice Demetra (Giunti editore), 2003 p. 219

71. ^ Le censure alle opere cartesiane sono state pubblicate da Jean-Robert Armogathe - Vincent Carraud, *La première condamnation des Œuvres de Descartes, d'après des documents inédits aux Archives du Saint-Office*, in *Nouvelles de la République des Lettres*, 2001-II, pp. 103-137 e da Candida Carella, *Le Meditationes cartesiane «Amstelodami 1709» e la condanna del 1720*, in "Nouvelles de la République des Lettres", 2008-I, pp. 111-120.
72. ^ *Donec corrigantur*. *Decr. 20. Novembr. 1663.* Cfr. per es. *Index Librorum Prohibitorum*, Romæ, M.CC.LVIII. (1758), p. 46. (https://books.google.com/books?id=5JY5AAAAMAAJ&printsec=frontcover&dq=intitle:Index+intitle:librorum+intitle:prohibitorum&lr=&as_drrb_is=q&as_minm_is=0&as_miny_is=&as_maxm_is=0&as_maxy_is=&as_brr=0&hl=it&cd=1#v=onepage&q&f=false)
73. ^ L'antica chiesa dedicata nel 520 a Geneviève (*Sainte Geneviève-du-Mont*), che il tempo aveva rovinato, nel 1746 era stata ricostruita e sormontata da una grande cupola in stile neoclassico. Durante la Rivoluzione francese, nel 1791, l'Assemblea Costituente deliberò di sconsacrare la chiesa per trasformarla in un mausoleo che avrebbe accolto le spoglie dei francesi illustri, come anche quella di Cartesio, chiamandola Panthéon delle glorie nazionali. La decisione presa nel 1792 riguardo al trasferimento del corpo di Cartesio rimase inapplicata. Nel 1793 la cassa che conteneva le reliquie della santa fu bruciata pubblicamente dai giacobini nella Place de Grève. La chiesa fu restituita al culto nel 1821, per essere nuovamente sconsacrata nel 1831. Napoleone III nel 1852 la restituì nuovamente alla Chiesa cattolica. Nel 1870 durante la Comune di Parigi, i comunardi tornarono a disperdere le reliquie della santa. Nel 1885 la Chiesa riconsacrò il Pantheon dedicandolo nuovamente a santa Geneviève. Oggi in esso si svolgono funzioni religiose e commemorazioni civili.
74. ^ Russell Shorto, *Le ossa di Cartesio. Una storia della modernità*, Longanesi, p. 294
75. ^ Charles Adam, *Vie et Oeuvres de Descartes. Étude historique*, Parigi, Cerf, 1910, Appendice XVII: *Crâne pretendu de Descartes au Museum*, pp. 617-628.
76. ^ *Cartesio la matematica incontra la geometria*, a cura di Enrico Rogora, edizioni Grandangolo Corriere della Sera, 2017, pag.178
77. ^ *Cartesio ucciso da un'ostia all'arsenico*, su *corriere.it*, Corriere della Sera.
78. ^ *Der rätselhafte Tod des René Descartes*, Aschaffenburg, Alibri Verlag, 2009.
79. ^ E. Pies, *Il delitto Cartesio. Documenti, indizi, prove*, Sellerio Editore, Palermo, 1999
80. Cartesio morì avvelenato (https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1996/07/16/cartesio-mori-avvelenato.html)
81. ^ Cartesio ucciso da un'ostia all'arsenico (https://www.corriere.it/cronache/09_novembre_10/cartesio-morto-per-ostia-avvelenata_4250e5a4-ce2a-11de-9a32-00144f02aabc.shtml)
82. ^ «A causa dell'insegnamento illuminato» di Cartesio, «l'incipiente conversione della regina Cristina poteva essere messa in pericolo» in Cfr. Shorto Russel, *Le ossa di Cartesio. Una storia di modernità* (https://www.corriere.it/cronache/09_novembre_10/cartesio-morto-per-ostia-avvelenata_4250e5a4-ce2a-11de-9a32-00144f02aabc.shtml)
83. ^ Cfr. *Les méditations métaphysiques de René Des-Cartes*, Paris, 1673, in-4°, p. xxiij. (*Temoignage de la Reyne Christine de Svede*). (https://books.google.it/books?id=__s6AAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=intitle:M%C3%A9ditations+intitle:m%C3%A9taphysiques+inauthor:Descartes&lr=&as_drrb_is=q&as_minm_is=0&as_miny_is=&as_maxm_is=0&as_maxy_is=&as_brr=0&cd=13#v=twopage&q&f=false)
84. ^ Ettore Lojacono, *Cartesio*, in *I grandi della scienza*, anno III, n. 16 (collana a cura de *Le Scienze*), Milano, 2000, p. 101.
85. ^ Mario Iannaccone, *Una "bufala" avvelenata per Cartesio*, da *Avvenire*, 12 novembre 2009.
86. ^ Renato Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, Armando Editore, 2003, p.24
87. ^ *Eugenio Garin, Vita e opere di Cartesio, pag. 57*.
88. ^ *Eugenio Garin, Vita e opere di Cartesio, pag. 58*.
89. ^ *Eugenio Garin, Vita e opere di Cartesio, pag. 64*.

90. ^ *Res cogitans*, sinonimo di pensiero, mente, intelletto, ragione, ingegno, spirito, io, cogito. Realtà spirituale colta mediante l'autoriflessione; è una pura sostanza, indivisibile, finita e immortale. Seguendo il percorso meditativo è più facile a conoscersi del corpo. È la prima realtà a emergere dalle ceneri del dubbio estremo, allorché Cartesio scopre che quand'anche mi ingannassi in tutto, rimarrebbe certificata dall'inganno l'esistenza di me che mi inganno, cioè l'io sono, io esisto, oppure cogito, in quanto colui che si coglie esistente si accorge di non poter rimuovere da sé il pensiero, scoprendosi così identico al pensiero. Nell'uomo l'anima è unita al corpo. La modalità della loro unione dà origine al problema detto del *dualismo cartesiano*
91. ^ È usato da Cartesio con due significati: come corpo preso in generale e come il corpo fisico dell'essere umano. Per il primo significato "corpo" è sinonimo di *res extensa* o sostanza corporea o materia o quantità che, illimitata ed eterna, costituisce l'universo fisico. Col secondo significato si intende il particolare corpo fisico che, unito all'anima, forma l'essere umano. Soggetto a cambiamenti, è un insieme di accidenti che mutano i loro rapporti reciproci, e, non essendo una sostanza, perisce. Funziona come una macchina. Fa parte delle cose materiali.
92. ^ Contributo alla psicologia: Cartesio, introducendo la differenza tra *res cogitans* (il pensante, la mente, l'anima) e *res extensa* (il corpo che occupa uno spazio fisico) considera il corpo come una pura macchina materiale e dunque nessuno ne può vietare l'indagine naturalistica. Rendendo possibile quanto meno lo studio del corpo, veniva superata una prima interdizione riguardo allo studio della psiche da parte della Chiesa, che riservava lo studio del corpo e della mente ai teologi.
93. ^ Sul rapporto tra geometria euclidea e verità eterne in Cartesio, si veda questa intervista a Imre Toth (http://www.conoscenza.rai.it/site/it-IT/?ContentID=383&Guid=85321985043d44b5b46c9562ccc84d79) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160304133725/http://www.conoscenza.rai.it/site/it-IT/?ContentID=383&Guid=85321985043d44b5b46c9562ccc84d79) il 4 marzo 2016 in Internet Archive. compresa nell'*Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*.
94. ^ Sulla base di queste convinzioni la vivisezione era naturalmente accettata e largamente praticata nella fine del XVII sec.:

    > «Somministravano bastonate ai cani con perfetta indifferenza, e deridevano chi compativa queste creature come se provassero dolore. Dicevano che gli animali erano orologi; che le grida che emettevano quando erano percossi erano soltanto il rumore di una piccola molla che era stata toccata, e che il corpo nel complesso era privo di sensibilità. Inchiodavano poveri animali a delle tavole per le quattro zampe, per vivisezionarli e osservare la circolazione del sangue, che era un grande argomento di conversazione.»
    >
    > (Nicholas Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Cologne 1738, vol. 2, pp. 52-53)

95. ^ Voltaire, *Dizionario filosofico*, voce *Bestie*
96. ^ Citato in Barbara De Mori, Che cos'è la bioetica animale, Carocci 2007, pp. 25-26.
97. ^ A. Comte, Corso di filosofia positiva, lezione 40, III, 27, Paris, 1969; riportato anche in: Morale e religione, Torino, Bocca, 1921, 246, ss.
98. ^ Cartesio, *Meditazioni filosofiche, Risposte* alle *Terze obiezioni*
99. ^ Massimo Mori, *Storia della filosofia moderna* (https://books.google.it/books?id=RGqODAAAQBAJ&pg=PT60&dq=idee+fattizie+cartesio&hl=it&sa=X&ved=0ahUKEwjdjvKv-PThAhUPKewKHTwQBFoQ6AEIPDAE#v=onepage&q=idee%20fattizie%20&f=false), Roma-Bari, Laterza 2015.
100. ^ I. Agostini, *Descartes and Theology. An Overview* (**PDF**), in *Alvearium*, vol. 13, n. 13, 2020, ISSN 2036-5020.

101. ^ Mario Turello, *Il teorema che Cartesio nascose fino alla morte*, *Messaggero Veneto*, 13 giugno 2006
102. ^ Di queste carte segrete ne riferisce Adrien Baillet, uno dei primi biografi di Cartesio, autore nel 1691 de *La Vie de Monsier Des-Cartes*, in 2 volumi (edizione abbreviata 1692, tr. it., *Vita di Monsieur Descartes*, Adelphi, Milano, 1996)
103. ^ Amir D. Aczel, *Il taccuino segreto di Cartesio*, Mondadori, 2006
104. ^ Pierre Costabel, *Renè Descartes. Exercises pour les éléments des solides: Progymnasmata de solidorum elementis - Essais en complément d'Euclid*, Parigi, P.U.F. coll. Épiméthée, 1987.
105. ^ Amir D. Aczel, *Il taccuino segreto di Cartesio*, Arnoldo Mondatori, 2006
106. ^ G. Rodis-Lewis, *Cartesio (Una biografia)*, 1995, trad.it. 1997, Editori Riuniti, Roma, pp. 45 ss. e 74 ss.
107. ^ Aczel, *Il taccuino segreto di Cartesio*, cit., pp. 11 e ss
108. ^ G. Rodis-Lewis, *Cartesio*, cit., p. 6
109. ^ Dove ebbe a dire «Qui non sono nel mio elemento» (Lettera del 15 gennaio 1650)
110. ^ Sull'argomento: Henri Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1979, Capitolo VII "Descartes et les Rose-Croix", pp. 117-141 e Édouard Mehl, *Descartes en Allemagne 1619-1820*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001, "Descartes et les Rose-Croix, pp. 85-117.
111. ^ *La Vie de Monsieur Descartes* (1691), Libro Secondo, Capitolo II, pp. 87-92.
112. ^ Un tentativo di ricostruzione dell'opera si trova nel volume *Étude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, Parte Quarta, pp. 127-140.
113. ^ Paul Arnold (in *Storia dei Rosa-Croce*, traduzione di Giuseppina Bonerba, Bompiani, 2000 [1955] «nega che possa esservi un rapporto tra le cabbale dei Rosa-Croce e il pensiero di filosofi come Cartesio, Comenio, Bacone, Spinoza e Leibniz, anche se alcuni di loro (Cartesio, soprattutto) conobbero gli scritti dei Rosa-Croce.» (Lucio Villari, I misteri dei Rosa-Croce, in la Repubblica.it, 28 luglio 1989)
114. ^ *Oeuvres*, X, pp. 193-196; Rodis-Lewis, *Cartesio*, cit., p. 54.
115. ^ Opera pubblicata postuma nel 1664 a Parigi
116. ^ George MacDonald Ross, “Leibniz and the Nuremberg Alchemical Society”, ‘'Studia Leibnitiana'', vol. 6, 1974, pp. 222-248. La società non era parte dei Rosa-Croce, come spesso riportato, ad esempio anche dalla voce "Leibniz, Gottfried Wilhelm von" della “Enciclopedia Treccani”. Questo errore deriva da Hermann Kopp, che nella sua *Geschichte der Chemie*, Braunschweig, 1843 scrive: “Verso la metà del XVII secolo troviamo numerose società alchemiche che sono derivate in parte dal movimento Rosacrociano, in parte dalla riunione di alcuni alchimisti nello stesso luogo. Fra queste vi è la società alchemica di Norimberga” vol. II, p. 190.
117. ^ *Enciclopedia Italiana Treccani* alla voce «mathesis»
118. ^ Cartesio, *Regole per la guida dell'intelligenza*, Regola IV, AT X, p. 378, trad. it. di Lucia Urbani Ulivi, Milano, Bompiani, 2000, p. 177,
119. ^ C. I. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 1890, vol. 7, p. 200.

Bibliografia

- (**EN**) Gregory Sebba, *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature, 1800-1960*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.
- J.-R. Armogathe et V. Carraud, *Bibliographie cartésienne 1960-1996 (http://www.cartesius.net/images/pdf/Bibliografia_Cartesiana_1960-1996_.pdf)*, avec la collaboration de M. Devaux et M. Savini, Lecce, Conte Editore, 2003.

- Bibliografia cartesiana/Bibliographie cartésienne on-line (1997-2012) (https://archive.today/20160110112345/http://www.cartesius.net/menu-demo/bibliografia-cartesiana) repertorio bibliografico digitale.
- *Bulletin Cartésien* disponibile on-line sul sito del *Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento (http://www.cartesius.net/il-centro/pubblicazioni/category/bulletin-cartesien)* dal 2007 e in *Archives de Philosophie (https://web.archive.org/web/20130908092835/http://www.archivesdephilo.com/bull.php)*.

Biografie

Antiche

- Daniel Lipstorp, *Specimina philosophiae cartesianae*, Lugduni Batavorum, Elsevier, 1653 (la prima biografia).
- (**LA**) Pierre Borel, *Vitae Renati Cartesii summi philosophi Compendium*, Parisiis, Ioannem Billaine, 1656.
- Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, 2 voll., Paris, Daniel Horthemels 1691, ristampa in un volume: Parigi, Éditions des Malassis, 2012.
- Adrien Baillet, *La vie de Mr. Des-Cartes. Réduite en abregé*, Paris, G. de Luynes 1692; tr. it.: *Vita di Monsieur Descartes*, Milano, Adelphi, 1996. ISBN 88-459-1207-8.
- Isaac Beeckman, *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634*, a cura di Cornelis de Waard, (1604-1619), 4 voll., Martinus Nijhoff, Den Haag, 1939-1953 (gli anni 1619-1628 contengono molti riferimenti a Descartes ripresi nell'edizione Adam-Tannery vol. XI, pp. 3–118, pp. 505–538, 539-542).

Moderne

- Eugenio Garin, *Vita e opere di Cartesio*, Bari, Laterza, 1984, ISBN 9788858112182.
- (**EN**) Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford, Clarendon Press, 1995, ISBN 9780198237242.
- Geneviève Rodis-Lewis, *Cartesio. Una biografia*, Roma, Editori Riuniti, 1997, ISBN 9788835941200.

Studi

- (**FR**) Francisque Bouillier, *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, Lyon, 1842.
- I quaderni di Alvearium (http://www.cartesius.net/menu/i-quaderni-di-alvearium) del *Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento.*
- Siegrid Agostini / Hélène Leblanc (a cura di), *Le fondement de la science. Les dix premières années de la philosophie cartésienne (1609 [leggi: 1619]-1628)*, ClioEdu Edizioni, Examina Philosophica. I Quaderni di Alvearium 1, 2015, ISBN 978-88-96646-50-2.
- Eric Temple Bell, *Men of Mathematics*, New York, Simon and Schuster, 1937, 592 pp.; tr. it.: *I grandi matematici*, Milano, Rizzoli, 1997.
- John Cottingham, *Cartesio*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- Giovanni Crapulli, *Introduzione a Descartes*, Bari, Laterza, 1995.
- Stefano Di Bella, *Le Meditazioni metafisiche di Cartesio: introduzione alla lettura*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.
- (**FR**) Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Parigi, Vrin, 1984 [1930], ISBN 978-2-7116-0285-8.

- Reinhard Lauth, *Descartes: la concezione del sistema della filosofia*, Milano, Guerini e Associati, 2000.
- Jean-Luc Marion, *Il prisma metafisico di Descartes: costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, Milano, Guerini e Associati, 1998.
- Andrea Moro, *La razza e la lingua. Sei lezioni sul razzismo*, La Nave di Teseo, 2019, ISBN 978-8834600238.
- Emanuela Scribano, *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*, Bari, Laterza, 1997.
- William R. Shea, *La magia dei numeri e del moto. René Descartes e la scienza del Seicento*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, ISBN 88-339-0885-2.
- Maurizio Valsania, *Lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*, Torino, UTET, 1998.
- Andrea Moro, *La razza e la lingua*, Milano, La Nave di Teseo, 2019.

Voci correlate

- Cogito ergo sum
- Dualismo
- Geometria analitica
- Razionalismo
- Sistema di riferimento cartesiano
- Teorema di Descartes
- Scetticismo metodologico
- Scetticismo scientifico
- Epistemologia
- L'errore di Cartesio

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Cartesio**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Cartesio**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Cartesio**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**Cartesio**»
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Cartesio (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Ren%C3%A9_Descartes?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- Jean-Robert Armogathe, *La Rivoluzione scientifica: i protagonisti. René Descartes*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2002.
- *Descartes, René*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Descartes, René*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Cartèsio, Renato*, su *sapere.it*, De Agostini.
- *Cartesio*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (EN) Richard A. Watson, *René Descartes*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia

Britannica, Inc.

- (EN) *Cartesio*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Cartesio*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *Cartesio*, su *Philosophica*.
- *Cartesio*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Cartesio*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (EN) *Cartesio*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Cartesio*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Cartesio* / *Cartesio (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Cartesio*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Cartesio*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Cartesio*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Cartesio*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *René Descartes*, su *Goodreads*.
- (EN) *Cartesio*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) *Spartiti o libretti di Cartesio*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (EN) *Cartesio*, su *Discogs*, Zink Media.
- (EN) *Cartesio*, su *MusicBrainz*, MetaBrainz Foundation.
- (EN) *Cartesio*, su *MyAnimeList*.
- *Registrazioni audiovisive di Cartesio*, su *Rai Teche*, Rai.
- (EN) *Cartesio*, su *IMDb*, IMDb.com.
- *Centro interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento*, su *cartesius.net*.
- *Bulletin cartésien*, su *archivesdephilo.com*.
- Bulletin cartesien (http://www.cartesius.net/il-centro/pubblicazioni/item/bulletin-cartesien-li), su cartesius.net.
- (LA) *Compendium musicae* (DOC), su *dm.uniba.it*. URL consultato il 18 settembre 2017 (archiviato dall'url originale il 18 settembre 2017).
- *Pagina-indice dell'edizione Adam-Tannery delle opere complete*, su *dionysiana.wordpress.com*.
- *Opere di Cartesio: testi con concordanze e liste di frequenza*, su *intratext.com*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 41838958 (https://viaf.org/viaf/41838958) · ISNI (EN) 0000 0001 2129 6144 (http://isni.org/isni/0000000121296144) · SBN CFIV009080 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV009080?core=autoriall) · BAV 495/11871 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_11871) · CERL cnp01259555 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259555) · Europeana agent/base/145354 (https://data.europeana.eu/agent/base/145354) · ULAN (EN) 500223252 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500223252) · LCCN (EN) n79061201 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79061201) · GND (DE) 118524844 (https://d-nb.info/gnd/118524844) · BNE (ES) XX990358 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX990358) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX990358) · BNF (FR) cb11899775j (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11899775j) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11899775j) · J9U (EN, HE) 987007260305505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007260305505171) · NSK (HR) 000026514 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000026514) · NDL (EN, JA) 00437738 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00437738) · CONOR.SI (SL) 5220707 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/5220707) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79061201 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79061201)

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Cartesio&oldid=138499083"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 mar 2024 alle 17:19.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

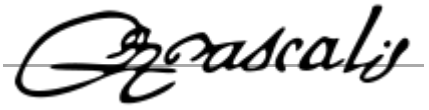
Blaise Pascal

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «Si immagini un gran numero di uomini in catene, tutti condannati a morte, alcuni dei quali siano ogni giorno sgozzati sotto gli occhi degli altri; coloro che restano vedano la propria sorte in quella dei propri simili; e, guardandosi l'un l'altro con dolore e senza speranza, aspettino il loro turno. Questa è l'immagine della condizione umana.»
>
> (Pascal, *Pensieri*, fr. 116 edizione BUR, 2023, tr. Franco De Poli)

Blaise Pascal (Clermont-Ferrand, 19 giugno 1623[1] – Parigi, 19 agosto 1662) è stato un matematico, fisico, filosofo e teologo francese. Bambino prodigio, fu istruito dal padre. I primi lavori di Pascal sono relativi alle scienze naturali e alle scienze applicate, contribuendo in modo significativo alla costruzione di calcolatori meccanici e allo studio dei fluidi: ha chiarito i concetti di pressione e di vuoto ampliando il lavoro di Torricelli; scrisse inoltre importanti testi sul metodo scientifico.

Ritratto di Pascal, 1690 circa



All'età di sedici anni scrisse un trattato di geometria proiettiva e dal 1654 lavorò con Pierre de Fermat sulla teoria delle probabilità[2] che influenzò fortemente le moderne discipline economiche nonché le scienze sociali[3]. Successivamente ad una esperienza mistica seguita a un incidente in cui aveva rischiato la vita[4], nel 1654, abbandonò la matematica e la fisica per dedicarsi alle riflessioni religiose, teologiche e filosofiche; si è spento due mesi dopo il suo 39º compleanno, nell'agosto del 1662, a causa di una patologia che lo affliggeva sin dal periodo dalla fanciullezza. Il suo quoziente d'intelligenza è stato stimato, secondo alcuni studiosi moderni, in un punteggio di 195[5], mentre il suo pensiero filosofico ebbe un successo immediato e caratterizzò molti filosofi e scrittori aderenti a correnti di pensiero successive, come Giacomo Leopardi e Arthur Schopenhauer.

Indice

Biografia

Il pensiero scientifico

- Il triangolo, i fluidi, la probabilità, le invenzioni
- Il Teorema di Pascal

Il pensiero filosofico

- I *Pensieri*

L'uomo fra due abissi
Il *divertissement*
La critica alla "casistica"
Il Dio dei filosofi e quello dei cristiani
Le critiche al cartesianesimo
La scommessa di Pascal
Esteriorità e interiorità
Spirito di geometria e spirito di finezza
Proposta di beatificazione
Fortuna
Opere
Filmografia
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Nato a Clermont-Ferrand nell'Alvernia, Pascal all'età di tre anni perse la madre Antoinette Begon, che non si era più ripresa dopo il parto della figlia Jacqueline Pascal (1625-1662). A causa di questo il padre, Étienne Pascal (1588 - 1651), magistrato e matematico[6], si occupò personalmente della sua educazione e di quella delle sorelle Jacqueline e Gilberte. Il giovane Blaise si rivelò assai precoce nello studio e nella comprensione della matematica e della fisica, tanto che fu ammesso alle riunioni scientifiche del circolo intorno a Marin Mersenne, che era in corrispondenza con i più grandi ricercatori del tempo, tra cui Girard Desargues, Galileo Galilei, Pierre de Fermat, René Descartes ed Evangelista Torricelli[7].

Dal 1639 al 1647 fu a Rouen, dove suo padre aveva avuto un incarico da parte del cardinale Richelieu. Qui, nel 1640, Blaise Pascal compose la sua prima opera scientifica "Sulle sezioni coniche" (*Essai pour les coniques*)[7], basata sul lavoro di Desargues, e nel 1644 costruì la sua prima macchina calcolatrice, la Pascalina[7]. Nel 1646, inoltre, suo padre, che si era ferito in una caduta, fu curato da due gentiluomini della corrente dei giansenisti, Adrien Deschamps de la Boutellerie e Jean Deschamps des Landes[1], che in breve convinsero sia lui che i figli ad abbracciare le idee religiose e morali gianseniste[8]. In particolare, dopo alcuni colloqui con i due, Blaise Pascal si avvicinò alla lettura dei testi religiosi dell'abate di Saint-Cyran[9], che aveva precedentemente iniziato i due alla dottrina giansenista[1].

Nel 1650, a causa della sua salute cagionevole, Pascal lasciò temporaneamente lo studio della matematica. Nel 1653, quando la salute migliorò, scrisse il *Traité du triangle arithmétique*, nel quale descrisse il triangolo aritmetico che porta appunto il suo nome. A seguito di un incidente avvenuto nel 1654 sul ponte di Neuilly, nel quale i cavalli finirono oltre il parapetto ma la carrozza si salvò miracolosamente, Pascal abbandonò definitivamente lo studio della matematica e della fisica per dedicarsi alla filosofia e alla teologia[10]. Da quel momento, Pascal entrò a fare parte dei "solitari", dell'abbazia di Port-Royal, laici dediti alla meditazione e allo studio, fra i quali vi era già sua sorella, e qui diventò membro del movimento dei

giansenisti, fondato dal vescovo Giansenio. Proprio in quel periodo si era accesa un'aspra controversia tra i giansenisti e i teologi dell'Università della Sorbona di Parigi, ed egli intervenne in tale disputa in difesa del Giansenismo.

EPITAPHE
DE BLAISE PASCAL.

PRO COLUMNA SUPERIORI;
SUB TUMULO MARMOREO,
JACET BLASIUS PASCAL CLARO MONTANUS STEPHANI PASCAL IN SUPREMA APUD ARVERNOS SUBSIDIORUM CURIA PRÆSIDIS FILIUS, POST ALIQUOT ANNOS IN SEVERIORI SECESSU ET DIVINÆ LEGIS MEDITATIONE TRANSACTOS, FÆLICITER ET RELIGIOSE IN PACE CHRISTI VITA FUNCTUS, ANNO 1662. ÆTATIS 39. DIE 19. AUGUSTI. OPTASSET ILLE QUIDEM PRÆ PAUPERTATIS ET HUMILITATIS STUDIO ETIAM HIS SEPULCHRI HONORIBUS CARERE, MORTUUSQUE ETIAMNUM LATERE QUI VIVUS SEMPER LATERE VOLUERAT VERUM EJUS IN HAC PARTE VOTIS CUM CEDERE NON POSSET FLORINUS PERIER IN EADEM SUBSIDIORUM CURIA CONSILIARIUS, GILBERTÆ PASCAL BLASII PASCAL SORORIS CONJUX AMANTISSIMUS, HANC TABULAM POSUIT QUA ET SUAM IN ILLUM PIETATEM SIGNIFICARET, ET CHRISTIANOS AD CHRISTIANA PRECUM OFFICIA SIBI AC DEFUNCTO PROFUTURA COHORTARETUR.

Epitaffio di Pascal

Il 23 gennaio 1656 pubblicò le sue prime lettere, con lo pseudonimo di *Louis de Montalte*, scritte da un provinciale a uno dei suoi amici, sulle dispute della Sorbona. A queste seguirono altre 17 lettere (l'ultima è datata 24 marzo 1657). Nel 1660 il re Luigi XIV ordinò però la distruzione delle *Lettere provinciali* di Pascal, scritte in difesa del giansenista Antoine Arnauld.

Abbazia di Port-Royal des Champs

Proprio mentre pubblicava le sue *Lettere*, Pascal aveva concepito l'intenzione di scrivere una grande opera apologetica del Cristianesimo (oltre che del giansenismo). La sua salute già malferma, era divenuta ancor più fragile: morì il 19 agosto 1662, a soli trentanove anni; nei mesi successivi sua sorella Gilberte scrive *La vie de Monsieur Pascal*.

Il giorno della sua morte, nella fodera della giacca furono rinvenuti un foglio e una pergamena che riportavano la scritta: *Dio d'Abramo, Dio d'Isacco, Dio di Giacobbe. Non dei filosofi e dei dotti...Dio di Gesù Cristo.*[11][12] Essa è nota come *Memoriale* di Blaise Pascal.[13]

La chiesa di Saint-Étienne-du-Mont dov'è sepolto Pascal

L'autopsia a cui fu sottoposto rivelò gravi disturbi a carico dello stomaco e dell'addome, nonché danni al tessuto cerebrale[14], tuttavia la causa della morte e della salute cronicamente malferma non furono mai del tutto chiarite. Si pensa alla tubercolosi, a un tumore allo stomaco o addirittura ad una combinazione delle due malattie. Egli seguiva comunque, per ragioni etiche e morali, una dieta leggera, di tipo vegetariano[15]. Le emicranie che afflissero Pascal furono molto probabilmente causate dai danni al cervello. Fu sepolto nella chiesa di Saint-Étienne-du-Mont.

Le bozze e gli appunti delle sue lettere furono raccolte da familiari e amici nei suoi celebri *Pensieri*, una profonda opera filosofica, morale e teologica dove è già tracciata la linea apologetica in favore del cristianesimo. Per riassumere la sua vita e il suo pensiero, lo scrittore e pensatore francese François-René de Chateaubriand scrisse:

> «Ci fu un uomo che a 12 anni, con aste e cerchi, creò la matematica; che a 16 compose il più dotto trattato sulle coniche dall'antichità in poi; che a 19 condensò in una macchina una scienza che è dell'intelletto; che a 23 dimostrò i fenomeni del peso dell'aria ed eliminò uno dei grandi errori della fisica antica; che nell'età in cui gli altri cominciano appena a vivere, avendo già percorso tutto l'itinerario delle scienze umane, si accorge della loro vanità e volge la mente alla religione; […] che, infine, […] risolse quasi distrattamente uno dei maggiori problemi della geometria e scrisse dei pensieri che hanno sia del divino che dell'umano. Il nome di questo genio è Blaise Pascal.»
>
> (François-René de Chateaubriand, *Genio del Cristianesimo*, Terza parte, Libro II, Capitolo VI[16])

Il pensiero scientifico

Il triangolo, i fluidi, la probabilità, le invenzioni

Tra i suoi apporti matematici vi è il triangolo di Pascal (noto in Italia come *Triangolo di Tartaglia*), che è un modo di presentare i coefficienti binomiali, e porta appunto il suo nome, anche se i matematici conoscevano tali coefficienti già da tempo.

La Pascalina (1652)

Inoltre, il suo notevole contributo nello studio dei fluidi (idrodinamica e idrostatica); in particolare si incentrò sul principio di fluido idraulico. Le sue invenzioni comprendono la pressa idraulica (che usa la pressione per moltiplicare la forza) e la siringa. Pascal chiarificò anche concetti quali "pressione" (la cui unità di misura porta il suo nome) e "vuoto": riguardo alla pressione, formulò il cosiddetto principio di Pascal, ovvero il principio secondo il quale la pressione esercitata in un punto qualunque di un liquido incomprimibile, si trasmette inalterata in tutti gli altri punti di tale liquido[17]; riguardo al vuoto, invece, riuscì a dimostrarne l'esistenza, confutando quindi il pensiero della fisica antica, che lo negava. Fece inoltre delle brillanti considerazioni sulla teoria della probabilità, e all'età di sedici anni elaborò anche un trattato sulle sezioni coniche. Nel 1654, spinto dall'interesse di un amico in problemi legati alle scommesse, avviò una corrispondenza con Fermat e stese un piccolo saggio sulle probabilità.

Pascal è anche considerato uno dei precursori dell'informatica poiché, appena diciottenne, progettò e costruì circa cinquanta esemplari di un calcolatore meccanico, detto Pascalina, capace di eseguire addizioni e sottrazioni[18].

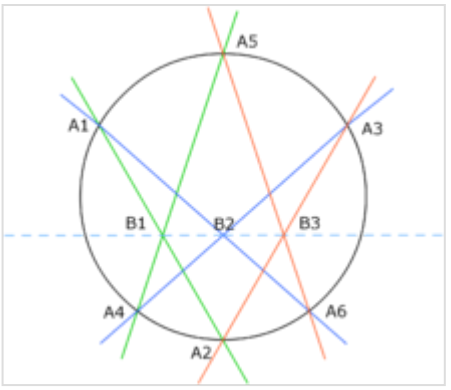
🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Pascalina****.*

Il Teorema di Pascal

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Teorema di Pascal****.*

Un altro suo importante apporto alla matematica è il Teorema di Pascal, che è uno dei teoremi-base della teoria delle coniche. Premesso che sei punti ordinati A1, A2, A3, A4, A5, A6 di una conica individuano un esagono inscritto in essa, il teorema di Pascal fornisce una condizione grafica caratteristica affinché un dato

esagono sia inscrivibile in una conica.



Teorema di Pascal

Poiché una conica è individuata da 5 suoi punti, tale teorema fornisce una condizione affinché un sesto vertice dell'esagono appartenga alla conica individuata dagli altri 5 vertici di tale poligono. La condizione è la seguente: siano A1, A2, A3, A4, A5, A6 sei punti dati ordinatamente nel piano e siano B1, B2, B3 i punti comuni, rispettivamente, alle rette A1-A2 e A4-A5, alle rette A2-A3 e A5-A6, alle rette A3-A4 e A6-A1; i sei punti appartengono a una conica se, e soltanto se, i tre punti B1, B2, B3 appartengono a una retta, che è chiamata *retta di Pascal*. Il caso particolare in cui i sei punti sono contenuti in una *conica degenere*, cioè l'unione di due rette, si traduce nel teorema di Pappo-Pascal[19].

Il pensiero filosofico

I *Pensieri*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Pensieri (Pascal)***.

Secondo alcuni autori Pascal progettava di scrivere un'immensa opera in cui riversare tutto il suo genio: una *Apologia del Cristianesimo*, una difesa contro i libertini e gli atei che, a suo dire, chiunque l'avesse letta per intero avrebbe dovuto infine confessare la sua fede o ammettere la sua completa follia. Secondo altri, invece, il progetto di una grande opera non fu mai nelle intenzioni di Pascal. In realtà di questo ambizioso progetto, incompleto a causa della sua morte prematura a soli trentanove anni, restano dei frammenti sparsi, intitolati *Pensieri* (in francese, *Les pensées*), pubblicati postumi, nel 1670[9].

Scultura di Augustin Pajou (1730–1809) - Museo del Louvre. Pascal che studia la cicloide: ai suoi piedi le pagine sparse dei *Pensieri*, a destra il libro aperto delle *Lettere provinciali*.

Pascal infatti aveva l'abitudine, quando aveva un qualche progetto letterario, di elaborare e revisionare le frasi e i vari capitoli tenendo tutto a mente, avendo una memoria prodigiosa, e di scriverli su carta solo quando fosse convinto della loro forma definitiva. Perciò iniziò a scrivere i *Pensieri*, almeno come appunti sparsi, solo quando capì che la malattia non gli avrebbe permesso di portare a compimento l'opera. Alcuni di essi furono scritti (dai suoi familiari e amici fidati) sotto sua dettatura, perché alla fine non era più nemmeno in grado di scrivere[20].

L'uomo fra due abissi

La filosofia di Pascal ha come centro la profonda analisi della condizione umana, in rapporto alla verità divina rivelata dal Cristo. Egli scrive:

> «[…] Noi navighiamo in un vasto mare, sempre incerti e instabili, sballottati da un capo all'altro. Qualunque scoglio, a cui pensiamo di attaccarci e restare saldi, vien meno e ci abbandona e, se l'inseguiamo, sguscia alla nostra presa, ci scivola di mano e fugge in una fuga eterna. Per noi nulla si ferma. […]»
>
> (Blaise Pascal, *Pensieri*, 72)

Dunque, per Pascal la condizione umana è nient'altro che estrema precarietà, impossibilità di raggiungere punti fermi, insanabile contraddizione fra il volere e l'ottenere, volubilità e continuo movimento nell'avere e nel volere stesso. L'uomo è una pura contraddizione in sé, posto tra *i due abissi dell'infinito e del nulla*, fra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo, fra l'essere spirituale (eterno) e l'essere corporeo (temporale). L'uomo non può sapere né ignorare totalmente. In sostanza:

> «[…] che cos'è l'uomo nella natura? Un nulla in confronto all'infinito, un tutto in confronto al nulla, un qualcosa di mezzo fra nulla e tutto. […]»
>
> (Blaise Pascal, *Pensieri*, 72)

Per descrivere la natura umana, Pascal ha preso come maestri Epitteto e Michel de Montaigne, oltre a rimandarsi a Pico della Mirandola[21]; il primo infatti ha evidenziato la grandezza e la dignità dell'uomo, che, pur essendo un essere infinitamente piccolo e debole, può ritrovare il suo valore nella propria coscienza e nel proprio pensiero. Montaigne, invece, ne ha evidenziato soprattutto la debolezza, tracciando un limite al suo conoscere e al suo vivere, pur sostenendo anch'egli la duplice natura (misera e dignitosa) dell'uomo. Infine, Pico della Mirandola ha espressamente parlato della dignità dell'uomo, che, unico fra le creature, può scegliere che creatura essere. Pascal scrive ancora[22]:

> «Se si vanta, lo abbasso; se si abbassa, lo vanto; lo contraddico sempre fino a che comprenda che è mostro incomprensibile.»
>
> (Blaise Pascal, *Pensieri*, 420)

In sostanza, Pascal vuole dare all'uomo l'autentica misura della sua condizione, ché è un intreccio di *"angelo"* e di *"bestia"*. Inoltre, secondo Pascal, l'uomo vive perennemente nell'illusione e nell'errore, indotti soprattutto dall'immaginazione, lasciandosi ingannare persino dai principi etici e morali, che mutano in realtà da luogo a luogo, da tempo a tempo, dimostrandone la relatività; quest'ultimo pensiero, che era stato usato dagli stessi libertini per sostenere la loro posizione, viene rivoltato da Pascal contro la limitatezza della ragione umana, che non basta mai a se stessa, ma che necessita della fede, per aver significato e fine[23].

Il *divertissement*

Un punto molto importante della filosofia pascaliana è la critica al *divertissement*, inteso da lui nel senso originale di *deviazione* e *allontanamento* (dal latino *devertere*, cioè *deviare*, *allontanarsi*). Tale divertimento non è dunque la festa o il gioco, ma è ogni azione e attività che conduce l'uomo "lontano" dal pensare a se stesso e dal considerare la propria interiorità[24]. L'uomo ricerca cioè ogni forma di divertimento (e anche di impegno in un'attività o un'occupazione più gratificante) come uno strumento di distrazione, un diversivo che è in realtà un risibile tentativo di sottrarsi a ciò che genera infelicità nella sua misera vita: l'ignoranza, il pensiero della morte, la propria pochezza ecc[25].

Egli scrive infatti:

> «[…] ho scoperto che tutta l'infelicità degli uomini proviene da una cosa sola: dal non saper restare tranquilli in una camera. […] ho voluto scoprirne la ragione, ho scoperto che ce n'è una effettiva, che consiste nella infelicità naturale della nostra condizione, debole, mortale e così miserabile che nulla ci può consolare quando la consideriamo seriamente.»
>
> (Blaise Pascal, *Pensieri*, 139)

Il divertimento, per Pascal, è dunque la peggiore e la più vasta piaga del mondo, in quanto ogni uomo cerca di "distrarsi" dalla propria condizione *debole, mortale e così miserabile*, per questo si disperde in infinite attività che lo illudono e, al contempo, si impegna egli stesso a illudere gli altri. L'uomo è sempre in movimento, ma, se si ferma, sente il nulla; ma stare sempre in movimento è dannoso, poiché l'uomo è vero solo nella *stasi*; lo *stare tranquillo in una camera* non sarebbe dunque la causa dell'infelicità, ma solo la rivelazione di tale infelicità, che in realtà è sempre presente.

Quindi, per la vita di un cristiano, dice Pascal, il *divertissement* è una cosa ignobile e assai pericolosa, in quanto solo nella meditazione (una sorta di *otium* latino) l'uomo può, riconoscendo la propria miseria, accostarsi a Dio Gesù attraverso la preghiera e il pensiero. In altri suoi pensieri, poi, dice:

> «Gli uomini, non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno deciso di non pensarci per rendersi felici.»
>
> (Blaise Pascal, *Pensieri*, 168)
>
> «L'unica cosa che ci consola dalle nostre miserie è il divertimento, e intanto questa è la maggiore tra le nostre miserie.»
>
> (Blaise Pascal, *Pensieri*, 171)

Il divertimento è la nostra più grande miseria poiché, per Pascal, ci distoglie dalla nostra unica dignità e ricchezza, cioè il pensiero, con l'illusione della dignità stessa (cioè lo svago). Infatti, l'uomo non ha dignità se non nel riconoscere che è senza dignità, e questo lo rende più di una *bestia*, anche se egli continua a esser meno di un *angelo*. Nel divertimento non ci si può dunque accostare a Dio, perché tale accostamento dev'essere l'umiliazione (e quindi il riconoscimento) di se stessi e della propria infinita miseria di fronte all'Onnipotente, per riceverne così la Sua misericordia e la Sua Grazia.

La critica alla "casistica"

Pascal ottenne fama anche per il suo forte attacco alla "casistica"[26], ovvero un metodo etico usato dai pensatori cattolici dell'inizio dell'era moderna (specialmente i Gesuiti); esso era un sistema di interpretazione accomodante verso le debolezze umane, che riconduceva tali atti (cioè i peccati) a una casistica che li classificava e li valutava in modo tale da ridurre la colpa (e quindi la penitenza) del peccatore.

Pascal, nelle sue *Lettres provinciales* (*Lettere provinciali*), denunciò la casistica come un mero utilizzo di ragionamenti vuoti e complessi per giustificare il lassismo morale dell'epoca e ridurre così la responsabilità etica dell'uomo di fronte a se stesso e di fronte a Dio.

Lo stesso Papa Alessandro VII, spinto anche dalle *Lettere provinciali* di Pascal, condannò diverse proposizioni e tesi dei gesuiti casisti.

Ritratto

Il Dio dei filosofi e quello dei cristiani

Dunque, la miseria dell'uomo, secondo Pascal, è di essere senza Dio; la sua natura è decaduta dalla natura immortale e divina in cui era nato, a causa del peccato originale:

> «Dio ha creato l'uomo con due amori, l'uno per Dio, l'altro per se stesso; ma con questa legge: che l'amore di Dio doveva essere infinito, cioè senza altro limite che Dio stesso, e l'amore di se stesso doveva essere limitato, e riferito a Dio. L'uomo, in questa condizione, non solo si amava senza peccato, ma non poteva amarsi che senza peccato. Poi, venuto il peccato, l'uomo perdette il primo di questi due amori, ed essendo rimasto solo l'amore di sé in quella grande anima capace di un amore infinito, l'amor proprio si è esteso e diffuso nel vuoto che l'amore di Dio ha lasciato; e così ha amato solo se stesso, e tutte le cose per se stesso, cioè infinitamente. Ecco l'origine dell'amor proprio, il quale era naturale in Adamo, e giusto nella sua innocenza; ma è diventato colpevole e smodato, in seguito al peccato.»
>
> (Blaise Pascal, lettera inviata alla sorella in occasione della morte del padre, 17 ottobre 1651)

L'uomo, abbandonato con il peccato l'amore per Dio, ha nell'anima uno spazio vuoto di dimensione infinita (prima occupato dall'amore per Dio), che tenta di riempire con l'amore proprio e verso i beni terreni, che vengono quindi investiti di amore infinito che non sono in grado di soddisfare, essendo finiti. Da ciò deriva il senso di finitezza e incompletezza che, secondo Pascal, fa parte della natura umana[27].

Solo l'infinita pienezza del divino può riempire l'infinito vuoto dell'umano, e, tra le tante, solo la religione cristiana, secondo Pascal, ci conduce a tale idea di duplicità e di contraddizione, che è alla base delle radici dell'uomo. L'unico modo per sciogliere tale, inestricabile "nodo" è umiliarsi, rinnegando la propria natura e ponendosi di fronte a Dio passivamente, liberi dalla propria volontà per accogliere la Sua. Dunque, le dimostrazioni razionali dell'esistenza di Dio, per Pascal, sono insensate, poiché:

> «[…] Il Dio dei Cristiani non è un Dio semplicemente autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi, come la pensavano i pagani e gli Epicurei. […] il Dio dei Cristiani è un Dio di amore e di consolazione, è un Dio che riempie l'anima e il cuore di cui Egli si è impossessato, è un Dio che fa internamente sentire a ognuno la propria miseria e la Sua misericordia infinita, che si unisce con l'intimo della loro anima, che la inonda di umiltà, di gioia, di confidenza, di amore, che li rende incapaci di avere altro fine che Lui stesso. […]»
>
> (Blaise Pascal, *Pensieri*, 556)

Con queste parole rimarcava la differenza fra un Dio che è pensato solamente come Architetto dell'universo, come Ente meccanico e non come Essere libero, Padre degli uomini e nostro Salvatore, che opera nella storia per amore; in Pascal vi è anche un riferimento a un'esperienza comune ad altri filosofi (come Plotino), oltre che a religiosi, di un contatto con la divinità, di cui parlerà ampiamente. Inoltre dopo la morte fu rinvenuto un suo scritto cucito nel suo vestito che ci documenta il suo spirito. Ecco alcune frasi:

> «Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe. Non dei filosofi e dei dotti. Certezza. Certezza. Sentimento. Gioia. Pace. Dio di Gesù Cristo. […]»
>
> (Blaise Pascal, *Memoriale*)

Le critiche al cartesianesimo

Pascal ebbe anche modo di scontrarsi con il cartesianesimo, assai diffuso nella Francia della sua epoca. Criticando il cartesianesimo Pascal metteva sotto accusa soprattutto il razionalismo di Cartesio per il quale criterio di verità e di conoscenza sono le idee chiare ed evidenti del nostro intelletto. Infatti, tali obiettivi non sarebbero perseguibili dall'uomo, che, al contrario, per sua natura è pieno di incertezza, di dubbio e di contraddizione[28].

Seguendo il percorso razionale di Cartesio, Pascal critica ciò a cui giunge il filosofo con la sua ragione, ovvero la dimostrazione dell'esistenza di Dio attraverso il *metodo del dubbio*. Quando infatti Pascal nega il mero "Dio dei filosofi", si riferisce soprattutto al Dio pensato da Cartesio come *motore dell'universo*.

Dice, infatti:

> «Non posso perdonarla a Cartesio, il quale in tutta la sua filosofia avrebbe voluto poter fare a meno di Dio, ma non ha potuto evitare di fargli dare un colpetto al mondo per metterlo in moto; dopo di che non sa più che farne di Dio.»
>
> (Blaise Pascal, *Pensieri*, 77)

Pascal si riferisce al pensiero di Cartesio secondo cui noi abbiamo certezza del mondo fisico solo perché vi è un Dio a darne garanzia; tuttavia, critica Pascal, tale divinità non sarebbe affatto utile, ma una semplice idea usata per dare ragione di altre cose. Cartesio, dunque, secondo Pascal si dimentica che Dio non è una semplice *macchina* che serve a muovere ogni altra macchina, ma è il Dio di infinito amore e misericordia di cui scrive poi nel *Memoriale*.

Altre due critiche precise mosse da Pascal contro il pensiero di Cartesio sono la negazione del *conatus recedendi* (la forza centrifuga che animerebbe tutti i corpi) e degli *spiriti vitali* (cause delle passioni), e la critica alla spiegazione dell'Eucaristia data dallo stesso Cartesio (*unione dell'anima di Gesù Cristo alla materia dell'ostia, e dunque l'ostia sarebbe l'intero corpo di Cristo*).

Riguardo alla prima critica, Pascal nega, quasi ironicamente, sia il *conatus recedendi* che gli *spiriti vitali*; riguardo alla seconda, invece, Pascal ribatte che l'ostia non è una semplice unione di anima e materia, ma è tutto il *corpo* di Cristo, inteso come carne, anima, sangue e divinità.
Ciò richiederebbe un cambiamento della sostanza dell'ostia nella sostanza del corpo di Gesù. Pascal, dunque, sostiene che l'Eucaristia sia un pieno mistero, nonostante la chiarezza che voleva dargli Cartesio.

La scommessa di Pascal

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Scommessa di Pascal****.*

Pascal afferma che bisogna, dopotutto, "scommettere" sull'esistenza di Dio. Bisogna, cioè, decidere di vivere come se Dio ci fosse o come se Dio non ci fosse; non si può non scegliere, poiché il non scegliere è già una scelta. In realtà, come dice il commentatore pascaliano Jacques Chevalier, la scommessa è meno banale e superficiale di quanto sembri: infatti, egli dice:

> «[…] Valutiamo questi due casi: se vincete, vincete tutto, se perdete non perdete nulla. Scommettete, dunque, che Dio esiste, senza esitare. […]»
>
> (Blaise Pascal, *Pensieri*, 233)

Ovvero, "scommettendo" che Dio non esiste, non si vince nulla, ma si perde tutto (cioè il bene finito); al contrario, "scommettendo" che Dio esiste si vince tutto (cioè la beatitudine eterna e infinita) e non si perde nulla; e il fatto che la scommessa a favore di Dio è totalmente e infinitamente propizia e vantaggiosa a coloro che la compiono, ciò significa che è fondata, e diventa dunque la scommessa stessa una "prova" di tale esistenza divina, e dunque la "vittoria" della scommessa è nella scommessa stessa, che in tal modo non è più scommessa, ma è già vittoria certa[29].

Esteriorità e interiorità

Inoltre, per coloro che mancassero totalmente di fede, dice che, essendo gli uomini, oltre che spiriti, anche automi, possono trovare ogni forza che manca nell'abitudine, compresa la fede. Dunque, afferma che coloro che non hanno fede dovrebbero comportarsi come se l'avessero, praticando riti e frequentando i Sacramenti per un certo tempo, finché alla fine, sottomessi ai dettami della fede, la fede stessa nascerà nei cuori, non perché essa sia frutto dell'abitudine, ma perché l'abitudine e l'umiltà preparano il cuore a riceverla, che è dono di Dio. Come dice lui stesso, infatti:

> «[…] Seguite il sistema con cui essi [i Santi] hanno cominciato: facendo tutto come se credessero, usando l'acqua benedetta, facendo celebrare messe, ecc.. Naturalmente anche questo vi farà credere e vi renderà simili a bestie [*vous abêtira*]. […]»
>
> (Blaise Pascal, *Pensieri*, 233)

Quest'espressione *vous abêtira* (traducibile anche "vi abbruttirà", "vi istupidirà", "vi umilierà"), apparentemente sconcertante, si riferisce alla tesi secondo cui la fede deve investire non soltanto lo spirito dell'uomo, ma anche l'automa che è nell'individuo, cioè il complesso delle abitudini che fissano la fede stessa e contribuiscono a sottrarla al dubbio. Pertanto, assumendo cartesianamente che le bestie siano solo macchine, Pascal propone di farsi meccanismo in nome del bene.

In quest'ultima frase Pascal si riallaccia soprattutto al Vangelo, dove è scritto, per esempio:

> «Allora Gesù li fece venire avanti e disse: “Lasciate che i bambini vengano a me, non glielo impedite perché a chi è come loro appartiene il Regno dei Cieli. In verità vi dico: chi non accoglie il Regno di Dio come un bambino, non vi entrerà.”»
>
> (Lc, 18,16-17)

A tale proposito è utile ricordare anche la predicazione di San Giovanni Battista, che cita il profeta Isaia:

> «[…] Preparate la via del Signore,
> raddrizzate i suoi sentieri!
> Ogni burrone sia riempito,
> ogni monte e ogni colle sia abbassato;
> i passi tortuosi siano diritti;
> i luoghi impervi spianati.»
>
> (Lc, 3,4-5)

Dunque, Pascal afferma che la sottomissione alle formalità religiose non ha valore di per sé, ma ha valore in quanto umilia i superbi, rendendoli *come bambini*, pronti a ricevere la Grazia divina. Come dice in un suo altro pensiero:

> «Significa proprio essere superstizioso voler fondare la propria speranza nelle formalità; ma significa essere superbo non volersi sottomettere a esse.»
>
> (Blaise Pascal, *Pensieri*, 249)

Questo concetto apologetico della religione cristiana[30] è spiegato ancor meglio in un suo altro pensiero, dove dice:

> «Le altre religioni, come per esempio le pagane, sono più popolari, perché si fondano sull'esteriore; ma non sono fatte per le persone intelligenti. Una religione puramente intellettuale sarebbe più adatta per gli intellettuali, ma non servirebbe al popolo. Soltanto la religione cristiana è proporzionata a tutti, perché fatta di esteriore e di interiore. Essa eleva il popolo all'interiorità e abbassa i superbi all'esteriorità, e non è perfetta senza questi due aspetti, perché il popolo deve sentire lo spirito della lettera e le persone intelligenti devono sottomettere il loro intelletto alla lettera.»
>
> (Blaise Pascal, *Pensieri*, 251)

Per Pascal è altresì vero che, proprio perché la vera cristianità si trova in un punto mediano tra esteriorità e interiorità, allora:

> «Esistono pochi veri cristiani, intendo dire di fede. Ce ne sono tanti che credono, ma per superstizione; ce ne sono tanti che non credono, ma per dissolutezza; pochi stanno tra gli uni e gli altri. Non includo tra costoro quelli che sono di costumi veramente e profondamente pii e tutti

coloro che credono per un sentimento del cuore.»

(Blaise Pascal, *Pensieri*, 256)

Spirito di geometria e spirito di finezza

Infine, Pascal, attraverso la sua filosofia, si accosta anche alle discipline scientifiche, facendo delle importanti considerazioni. Infatti, secondo lui, la conoscenza umana è limitata sempre dai due abissi dell'infinito e del nulla, dai quali nessun uomo (e quindi nessuna scienza) può prescindere. Il pensiero è infatti ovviamente finito, e coloro che hanno indagato la natura hanno invece pensato di poterne scoprire i principi primi e ultimi (cioè il tutto), che però si trovano proprio al "limite" di tali abissi infiniti (infinitamente grande e infinitamente piccolo). Pascal, dunque, afferma che del mondo si può avere solo una conoscenza limitata, parziale, ma comunque valida. Detto ciò, fa una differenza sostanziale nel campo della conoscenza, cioè, afferma che ci sono due possibili forme di conoscenza, che partono da fondamenti diversi: la prima è data dal cosiddetto "spirito di geometria" (*esprit géométrique)*[31], ed è appunto la conoscenza scientifica e analitica, ottenuta con procedimenti perfettamente geometrici e razionali, seppur lontani dall'uso comune. L'altra forma di conoscenza è quella data dallo "spirito di finezza" (*esprit de finesse*), ed è la conoscenza esistenziale dell'uomo, dei moti della sua anima, dei principi che governano la sua sfera spirituale; inoltre è di tipo sintetico, questo tipo di conoscenza si rivolge ai principi e fenomeni di "uso comune" e riesce a cogliere tali fenomeni nella loro interezza e complessità. Pascal dice che lo "spirito di geometria" non è sufficiente per comprendere la realtà, poiché non arriva a capire i fondamenti dell'esistenza umana, ed è così limitato; infatti, ogni scienza che non consideri l'uomo è una scienza inutile, se non addirittura dannosa. Per comprendere i temi esistenziali dell'uomo si ha invece bisogno del *"cuore"*, che per Pascal non è nulla di romantico o irrazionale, ma è il centro pulsante dell'interiorità umana, lo strumento dello "spirito di finezza"[32]. Famosa è la sua frase:

«Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce […]. Io dico che il cuore ama l'Essere universale naturalmente, e ama se stesso naturalmente, […] e si indurisce contro l'uno o l'altro, a sua scelta. […]»

(Blaise Pascal, *Pensieri*, 277)

Dunque, il cuore non agisce irrazionalmente, ma ha dei precisi procedimenti che seguono un'altra specie di "ragione", differente dalla "ragione scientifica". Egli dice anche, in tre pensieri:

«È il cuore che sente Dio, e non la ragione. Ed ecco che cos'è la fede: Dio sensibile al cuore, e non alla ragione.»

(Blaise Pascal, *Pensieri*, 278)

«Quanta distanza c'è tra la nostra conoscenza di Dio e l'amarlo!»

(Blaise Pascal, *Pensieri*, 280)

> «Conosciamo la verità non solo con la ragione, ma anche con il cuore; ed è in questo secondo modo che conosciamo i principi primi, e inutilmente il ragionamento, che non vi ha parte, si industria di combatterli. […]»
>
> (Blaise Pascal, *Pensieri*, 282)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Inabitazione****.*

Tuttavia, Pascal non approva lo "spirito di finezza" senza lo "spirito di geometria", poiché, se lo "spirito di geometria" senza lo "spirito di finezza" è sterile e vano, lo "spirito di finezza" senza lo "spirito di geometria" è debole, e non potrà discendere fino ai principi più profondi e più veri dell'uomo. In sostanza, per Pascal la scienza e la filosofia non hanno due direzioni totalmente differenti, né tanto meno si avversano l'un l'altra, ma sono l'una il completamento dell'altra. Pascal è dunque uno dei primi pensatori che hanno tentato di conciliare la scienza (che si fonda sullo "spirito di geometria") e la fede (che si fonda sullo "spirito di finezza"), ponendo i due campi complementari e necessari l'uno all'altro. Infine, Pascal conclude così il suo pensiero:

> «[…] Sappiamo di non sognare; per quanto siamo impotenti a darne le prove con la ragione, questa impotenza ci porta a concludere per la debolezza della nostra ragione, ma non per l'incertezza di tutte le nostre conoscenze […]. Infatti la conoscenza dei principi primi […] è più salda di qualunque altra che ci viene dai nostri ragionamenti. E proprio su tali conoscenze del cuore e dell'istinto la ragione deve appoggiarsi, e su di esse fondare tutto il suo ragionamento. […] Questa impotenza non deve dunque servire ad altro che a rendere umile la ragione -la quale vorrebbe giudicare di tutto-, ma non già a combatter la nostra certezza […].»
>
> (Blaise Pascal, *Pensieri*, 282)

Proposta di beatificazione

In un articolo del 2012, il direttore di *Repubblica* Eugenio Scalfari, che era dichiaratamente ateo, scrisse una lettera aperta all'allora Pontefice Benedetto XVI, che si concludeva con la proposta di beatificazione:

> «Agostino fu molte cose insieme arrivando fino a Calvino, a Giansenio e a Pascal. Se volesse dire qualche cosa di veramente attuale Papa Ratzinger dovrebbe dare inizio alla beatificazione di Pascal ma mi rendo conto che nel mondo dei Bertone, della Curia romana e delle attuali Congregazioni, questo sì, sarebbe un gesto radicale verso la modernità. Non lo faranno mai.
>
> Il pontificato lezioso andrà avanti finché potrà, poi non ci sarà il diluvio ma una pioggia da palude piena di rane, zanzare e qualche anitra selvatica. Quanto di peggio per tutti.»
>
> (Eugenio Scalfari, "Da Pacelli a Ratzinger la lunga crisi della chiesa", su *La Repubblica*, 27 maggio 2012[33][34][35][36])

Pascal fu l'autore delle *Lettere a un provinciale* e un temuto critico dei gesuiti nel XVII secolo[37]. Ciononostante, la proposta fu ripresa nel 2017 con papa Francesco[35][38], ma non ha avuto un seguito dal punto di vista canonico. La biografia di Blaise Pascal e i *Pensieri* sono stati oggetto di citazioni da parte del papa in occasione di visite pastorali e udienze pubbliche[39]. Il 19 giugno 2023 papa Francesco ha scritto una lettera apostolica, *Sublimitas et miseria hominis*, nel quarto centenario della nascita del filosofo[40].

Fortuna

La fortuna del pensiero di Pascal, specialmente la riflessione sull'esprit de finesse contrapposto allo spirito di geometria, si ritrova, per esempio, in Rousseau, nel filosofo statunitense Ralph Waldo Emerson, in Martin Heidegger e altri. La sua influenza teologica e mistica è poi evidente in Søren Kierkegaard e Arthur Schopenhauer per quanto riguarda la filosofia e in Alessandro Manzoni, Fëdor Dostoevskij e François-René de Chateaubriand per quanto riguarda la letteratura.

Opere

- *Essai pour les coniques* (*Saggio sulle coniche*), 1640
- *Expériences nouvelles touchant le vide* (*Nuove esperienze riguardanti il vuoto*), 1647
- *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs* 1648
- *Préface sur le Traité du vide (Prefazione al Trattato del vuoto),* 1651
- *Traité de la pesanteur de la masse de l'air*, 1651-1653
- *Traité du triangle arithmétique* (*Trattato del triangolo aritmetico*), 1654
- *Mémorial* (*Memoriale*), 1654
- *Les Provinciales (Corrispondances)* (*Le lettere provinciali*), 1656-1657
- *Élément de géométrie* (*Elementi di geometria*), 1657
- *De l'Esprit géométrique et de l'Art de persuader* (*Dello spirito di geometria*), 1657
- *L'art de persuader* (*L'arte di persuadere*), 1657
- *Histoire de la roulette*, 1658
- *L'Art de persuader*, 1660
- *De l'équilibre des liqueurs* (*Dell'equilibrio dei liquidi*), 1663 (postuma)
- *De la pesanteur de l'air* (*Della pesantezza dell'aria*), 1663 (postuma)
- *Pensées* (*Pensieri*), 1670 (postuma)
- *Abrégé de la vie de Jésus-Christ* (testo ritrovato verso il 1840, pubblicato nel 1846
  - *Compendio della vita di Gesù Cristo*, A cura di Michele Ranchetti, Macerata, Quodlibet, 1995.

Filmografia

- *Blaise Pascal*, miniserie televisiva per la regia di Roberto Rossellini (1972)

Note

1. Enciclopedia Italiana.
2. ^ Sandro Petruccioli, *Storia della scienza*, vol. 5, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2004, p. 314.
3. ^ Tony Crilly, *Cinquanta grandi idee di matematica*, Bari, Edizioni Dedalo, 2009, p. 125.

4. ^ Mario Bonfantini, *Disegno storico della letteratura francese*, Catania, ed. La Goliardica, 1966 p. 95.
5. ^ Richard Lynn, *Eugenics: A Reassessment*, Santa Barbra (California), Greenwood Publishing Group, 2001, p. 153.
6. ^ Nei suoi "Mémoires", Saint-Simon racconta che nel 1626, dopo la morte della moglie, Étienne assunse in casa una cameriera, la Delfaut. Questa, già amica e probabilmente anche amante di Jean de La Fontaine, il compositore delle celebri "Fables", sposò Étienne, e dopo la morte di questi, avvenuta nel 1651, riceverà da Blaise una parte dell'eredità paterna.
7. Pensieri, p. 7.
8. ^ Battista Mondin, *Storia dell'antropologia filosofica*, vol. 1, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002 p. 475 e sgg.
9. Costantino Esposito e Pasquale Porro, *Filosofia*, vol. 2, 1ª ed., Roma-Bari, Gius. Laterza & Figli, 2009, pp. 228-229, ISBN 978-88-421-0913-6.
10. ^ M. Bonfantini, *op. cit.*, *ibidem*: «Il pericolo mortale in cui Pascal si trovò per un incidente di carrozza e, circa un anno dopo, la famosa notte di crisi ed estasi…».
11. ^ Romano Guardini, *Fede e ragione nel Memoriale di Blaise Pascal*, su *disf.org*.
12. ^ *Dio dei nostri padri*, su *robertosedda.it*, 13 agosto 2018.
13. ^ *Pascal Blaise*, su *gliscritti.it*.
14. ^ Introd. a Blaise Pascal. *Pensées* a cura di Ernest Havet, ed. Dezobry et E. Magdeleine, 1852 p. XXVIII.
15. ^ Autori varî, *La grande cucina - Vegetariana*, Milano, RCS, 2005, p. 140, ISSN 1824-5692.
16. ^ in Ernesto Riva, *Manuale di filosofia. Dalle origini a oggi*, p. 153.
17. ^ Turchetti, p. 73.
18. ^ Autori varî, *L'autorità della ragione nel Pascal scienziato*, in G. Pezzino (a cura di), *L'incerto potere della ragione*, Catania, CUECM, 2005, pp. 109-138.
19. ^ Guido Castelnuovo, *Lezioni di geometria analitica e proiettiva*, vol. 1, ed. Albrighi, Segati & co., 1919, p. 221.
20. ^ Alberto Peratoner, *Pascal*, Corriere della Sera, 2014.
21. ^ B. Pascal, *Colloquio con il Signore di Sacy su Epitteto e Montagne* in B. Pascal, *Pensieri*, a cura di Paolo Serini, Einaudi, Torino, 1967, pagg. 423–439
22. ^ Pensieri, p. 27.
23. ^ *"Filosofia per tutti". Pascal: l'uomo come paradosso e mistero - Voce24News*, 17 marzo 2021. URL consultato l'11 marzo 2022.
24. ^ Ernesto Riva, *Manuale di filosofia. Dalle origini a oggi*, ed.Lulu.com p.153 e sgg.
25. ^ Blaise Pascal, *Della necessità della scommessa*, Roma, Edizioni Studio Tesi, 1994, p. 59.
26. ^ Michele Federico Sciacca, *Opere complete: Pascal*, Marzorati, 1962, p. 103 e sgg.
27. ^ M. Schoepflin, *La felicità secondo i filosofi*, Roma, Città Nuova, 2003, p. 97 e sgg.
28. ^ Ernst Cassirer, *Saggio sull'uomo*, rRoma, Armando Editore, 2004, p. 59.
29. ^ Pier Aldo Rovatti, *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale*, Raffaello Cortina Editore, 1998, pp. 201-209.
30. ^ Battista Mondin, *Storia della metafisica*, vol. 3, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1998, p. 203.
31. ^ B. Pascal, *De l'Esprit géométrique et de l'Art de persuader*.
32. ^ Hans U. von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. 3, Milano, Editoriale Jaca Book, 1986, p. 166.
33. ^ Citato integralmente da on. Manuela Ghizzoni (a cura di), *Da Pacelli a Ratzinger la lunga crisi della chiesa*, su *manuelaghizzoni.it*.

34. ^ Mauretta Capuano, *'La passione dell'etica' di Eugenio Scalfari - Recensione*, su *ansa.it*, ANSA.it. URL consultato il 10 gennaio 2020 (archiviato il 10 gennaio 2020).
35. Eugenio Scalfari, *Scalfari intervista Francesco: "Il mio grido al G20 sui migranti"*, su *repubblica.it*, La Repubblica, 8 luglio 2017. URL consultato il 10 gennaio 2020 (archiviato il 10 gennaio 2020).
    «Santità, se me lo consente ora vorrei io porle due domande. Le ho già prospettate un paio di volte nei miei recenti articoli, ma non so come Lei la pensa in proposito. "Ho capito, lei parla di Spinoza e di Pascal. Vuole riproporre questi suoi due temi?".»
36. ^ Piergiorgio Odifreddi, *Santo Pascal, ora pro nobis*, su *La Repubblica*, 13 luglio 2017.
37. ^ Roberta Sciamplicotti (a cura di), *Il filosofo Blaise Pascal verrà presto beatificato da Papa Francesco?*, su *it.aleteia.org*, 12 luglio 2017. URL consultato il 10 gennaio 2020 (archiviato il 10 gennaio 2020).
38. ^ *Le randellate di Scalfari a Le Monde: "ma che articoli pubblicate?"*, su *ilsussidiario.net*, 21 agosto 2017.
39. ^ *Citazioni della vita e delle opere di Blaise Pascal*, su *gsearch.vatican.va*.
40. ^ *Lettera Apostolica Sublimitas et miseria hominis del Santo Padre Francesco nel IV centenario della nascita di Blaise Pascal*, su *vatican.va*, 19 giugno 2023. URL consultato il 19 giugno 2023.

Bibliografia

- Blaise Pascal, *Pensées, opuscules et lettres*, a cura di Philippe Sellier, Parigi, Garnier, 2010. (edizione critica)
- Blaise Pascal, *Opere complete. Testi francesi e latini a fronte*, a cura di Maria Vita Romeo, Milano, Bompiani, 2020, ISBN 978-88-301-0105-0.
- Blaise Pascal, *Pensées*, a cura di Léon Brunschvicg, Parigi, 1897. (la numerazione dei *Pensieri* nelle citazioni si riferisce a questa edizione).
- Blaise Pascal, *Pensieri*, a cura di C. Vozza, Guaraldi, 1995, ISBN 88-8049-041-9.
- Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Jacques Chevalier, Bibliothèque de la Pléiade, Parigi, Gallimard, 1936-1998.
- Madame Périer (Gilberte Pascal, 1620-1687), *Vita di Pascal* (1670), Edizioni della Normale, Pisa, 2013 (biografia di Pascal scritta dalla sorella).
- Donald Adamson, *Blaise Pascal: mathematician, physicist and thinker about God*, St. Martin's Press, Londra, 1995, ISBN 0-333-55036-6.
- Adriano Bausola, *Introduzione a Pascal*, Laterza, Bari, 1996.
- Simone Fermi Berto, *Dio esiste, me lo ha detto Kant*, capitolo 3 (Pascal: Dio di Abramo, non dei filosofi), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, ISBN 978-88-215-7918-9.
- Francis Coleman, *Neither angel nor beast: the life and work of Blaise Pascal*, Routledge & Kegan Paul, New York, 1986, ISBN 0-7102-0693-3.
- Thomas Stearns Eliot, *Introduzione alle Pensées di Blaise Pascal*, in *Opere*, RCS libri, Milano, 1971.
- Enrico Turchetti, Romana Fasi, *Elementi di Fisica*, 1ª ed., Bologna, Zanichelli, 1998, ISBN 88-08-09755-2.
- Magda Fontanella, *Buon compleanno Pascal*, Cargeghe, Editoriale Documenta, 2023, Isbn 978-88-6454-479-3 (include *Vita di Pascal scritta dalla sorella Gilberte Périer*, *Dalle memorie del Padre Beurrier sulla morte di Pascal*, *Il testamento di Pascal*).

Voci correlate

- Apologetica

- Chiesa cattolica
- Cratere Pascal
- Cristianesimo
- Fluidodinamica
- Giansenismo
- Informatica
- *Linguaggio di programmazione Pascal*
- Pascal (unità di misura)
- Pascalina
- Pascalizzazione
- Pensieri (Pascal)
- Pressione
- René Descartes
- Scommessa di Pascal
- Vuoto (fisica)
- Carrosse à cinq sols

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Blaise Pascal**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Blaise Pascal**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Blaise Pascal**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Blaise Pascal**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Blaise Pascal (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Blaise_Pascal?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Pascal, Blaise*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Giovanni Vacca, *PASCAL, Blaise*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *Pascal, Blaise*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Pascal, Blaise*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Lucien Jerphagnon e Jean Orcibal, *Blaise Pascal*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (ES) *Blaise Pascal*, su *Philosophica*.
- (EN) *Blaise Pascal*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Blaise Pascal*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Blaise Pascal*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (EN) *Blaise Pascal*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Blaise Pascal*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Blaise Pascal*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Blaise Pascal*, su *Progetto Gutenberg*.

- (EN) *Audiolibri di Blaise Pascal*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Blaise Pascal*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Blaise Pascal*, su *Goodreads*.
- (EN) *Blaise Pascal*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Blaise Pascal*, su *Santi, beati e testimoni*, santiebeati.it.
- (EN) *Spartiti o libretti di Blaise Pascal*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- *Registrazioni audiovisive di Blaise Pascal*, su *Rai Teche*, Rai.
- (EN) Desmond Clarke, *Blaise Pascal*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (FR) *L'édizione elettronica dei Pensieri di Blaise Pascal*, su *penseesdepascal.fr*.
- (EN) *Pascal: biografia e opere dal sito dell'Università dell'Oregon*, su *oregonstate.edu*. URL consultato il 20 settembre 2015 (archiviato dall'url originale il 28 settembre 2015).
- (EN) *Analisi delle opere matematiche di Pascal*, su *maths.tcd.ie*.
- *Pascal - Voce enciclopedica del Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede (DISF)*, su *disf.org*.
- *Commento e riflessione storico-filosofica sulla scommessa pascaliana*, su *erewhon.ticonuno.it* (archiviato dall'url originale il 10 giugno 2006).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 29538862 (https://viaf.org/viaf/29538862) · ISNI (EN) 0000 0001 2125 8260 (http://isni.org/isni/0000000121258260) · SBN CFIV010441 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV010441?core=autoriall) · BAV 495/14902 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_14902) · CERL cnp01259369 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259369) · Europeana agent/base/187 (https://data.europeana.eu/agent/base/187) · LCCN (EN) n79084279 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79084279) · GND (DE) 118591843 (https://d-nb.info/gnd/118591843) · BNE (ES) XX1147855 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1147855) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1147855) · BNF (FR) cb11918679x (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11918679x) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11918679x) · J9U (EN, HE) 987007266472105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007266472105171) · NSK (HR) 000037250 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000037250) · NDL (EN, JA) 00452212 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00452212) · CONOR.SI (SL) 5951331 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/5951331) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79084279 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79084279)

Portale Biografie | **Portale Cattolicesimo** | **Portale Filosofia**

Portale Fisica | **Portale Matematica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Blaise_Pascal&oldid=138417331"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 20 mar 2024 alle 14:01.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Baruch Spinoza

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Spinoza" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Spinoza (disambigua)**.*

Baruch Spinoza, italianizzato in **Benedetto Spinoza**[1][2] (AFI: /spi 'nɔʤʤa/[3][4]; in ebraico ברוך שפינוזה, *Baruch*, letteralmente "benedetto"; in latino *Benedictus de Spinoza*; in portoghese *Bento de Espinosa*; in spagnolo *Benedicto De Espinoza*; Amsterdam, 24 novembre 1632 – L'Aia, 21 febbraio 1677), è stato un filosofo olandese, ritenuto uno dei maggiori esponenti del razionalismo del XVII secolo, antesignano dell'Illuminismo e della moderna esegesi biblica[5].

Baruch Spinoza nel 1665 circa

Firma di Baruch Spinoza

Indice

Biografia
- Lo studio dei classici latini
- L'espulsione (cherem)
- Tornitore di lenti
- Le prime opere
- Le accuse di empietà e blasfemia
- La morte

La filosofia
- Il fine del pensiero spinoziano
- Da Cartesio: il dibattito metafisico
- La scelta della materialità di Hobbes
- La soluzione di Spinoza
- La definizione "geometrica" della sostanza
- *Deus sive Natura*
- La doppia causalità
- Volontà e intelletto

Le caratteristiche di Dio
- La differenza con Cartesio
- La natura perfetta come Dio
- La critica della concezione creazionistica
- La critica della concezione finalistica di Dio

Il determinismo logico

Sul tempo

La riflessione religiosa e quella politica
Il modello della natura umana
Associazioni
Suicidio e morte
Opere
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Baruch Spinoza nacque il 24 novembre 1632 ad Amsterdam da genitori portoghesi di origine ebrea che, in quanto marrani, ovvero forzati a convertirsi al Cristianesimo, ma che privatamente mantenevano la loro fede ebraica, erano stati costretti nel secondo decennio del secolo XVII per i suddetti motivi religiosi ad abbandonare il Portogallo e a stabilirsi nella calvinista Olanda.[6]

Il padre, Michael, era un mercante che aveva sposato in seconde nozze Hanna Debora da cui aveva avuto Baruch, il quale rimase orfano di madre all'età di sei anni, il 5 novembre 1638. Baruch fu inizialmente educato nella comunità ebraica sefardita di Amsterdam presso la scuola della comunità, studiò il *Talmud* e la *Torah*, portando a termine i primi quattro gradi di istruzione dei giovani ebrei dell'epoca.

> «Era di temperamento ascetico e malinconico. Snello di carnagione scura, con lunghi capelli ricciuti e occhi grandi, scuri e lucenti, non mangiava praticamente nulla, eccetto una zuppa di fiocchi d'avena con un po' di burro e farinata d'avena mischiata a uvetta. È incredibile, scrisse uno dei suoi primi biografi, il pastore luterano Colerus che alloggiava nella stessa casa, di quanto poco cibo o bevande sembra essersi accontentato.[7]»

Lo studio dei classici latini

Nel 1649, in seguito alla morte del fratello maggiore Isaac, fu costretto ad abbandonare gli studi per aiutare il padre Michael nella conduzione dell'azienda commerciale della famiglia. La sua curiosità e la sua sete di conoscenza rimasero comunque inalterate, spingendolo a frequentare innanzitutto le *yeshivot* (gruppi di studio per adulti) della comunità e - in seguito alla maturazione di una sempre più marcata insoddisfazione nei confronti della vita e della religione ebraica e di un interesse crescente per altre idee filosofiche e scientifiche - la scuola di latino di Franciscus Van den Enden, a partire dal 1654. Come è noto, grazie agli inventari portati a termine dopo la morte del filosofo, la biblioteca di Spinoza conteneva un certo numero di testi in latino, tra cui opere di Seneca, Orazio, Cesare, Virgilio, Tacito, Epitteto, Livio, Plinio, Ovidio, Cicerone, Marziale, Petrarca, Petronio, Sallustio, a riprova di una passione nata probabilmente durante il periodo vissuto a contatto con Van den Enden. In filosofia si dedicò soprattutto allo studio dei contemporanei, come Francesco Bacone e Cartesio (più tardi Hobbes). Cosa più importante, oltre a questa preparazione in letteratura e filosofia classica, gli studenti di Van den Enden venivano quasi certamente

messi al corrente di problemi più moderni, soprattutto di questioni attinenti allo sviluppo delle scienze naturali:[8] è probabile che risalga a questo periodo della vita di Spinoza il suo primo contatto diretto con le opere di Cartesio.

L'espulsione (cherem)

Spinoza, allontanatosi sempre più dall'ebraismo, fu infine scomunicato pubblicamente dal consiglio della sinagoga locale. Il 27 luglio 1656 fu data lettura di un testo in ebraico di fronte alla volta della sinagoga dello Houtgracht, il canale di Amsterdam che attraversava il quartiere ebraico: un documento di *cherem* (bando o scomunica), gravissimo e mai revocato, che era assai esplicito e non faceva ricorso a eufemismi:

Copertina di un'opera di Spinoza con il suo ritratto e l'iscrizione in latino: «Benedetto de Spinoza, giudeo e ateo»

> «I Signori del Mahamad rendono noto che, venuti a conoscenza già da tempo delle cattive opinioni e del comportamento di Baruch Spinoza, hanno tentato in diversi modi e anche con promesse di distoglierlo dalla cattiva strada. Non essendovi riusciti e ricevendo, al contrario, ogni giorno informazioni sempre maggiori sulle orribili eresie che egli sosteneva e insegnava e sulle azioni mostruose che commetteva – cose delle quali esistono testimoni degni di fede che hanno deposto e testimoniato anche in presenza del suddetto Spinoza – questi è stato riconosciuto colpevole. Avendo esaminato tutto ciò in presenza dei Signori Rabbini, i Signori del Mahamad hanno deciso, con l'accordo dei Rabbini, che il nominato Spinoza sarebbe stato bandito (*enhermado*) e separato dalla Nazione d'Israele in conseguenza della scomunica (*cherem*) che pronunciamo adesso nei termini che seguono:
>
> Con l'aiuto del giudizio dei santi e degli angeli, con il consenso di tutta la santa comunità e al cospetto di tutti i nostri Sacri Testi e dei 613 comandamenti che vi sono contenuti, escludiamo, espelliamo, malediciamo ed esecriamo Baruch Spinoza. Pronunciamo questo herem nel modo in cui Giosuè lo pronunciò contro Gerico. Lo malediciamo nel modo in cui Eliseo ha maledetto i ragazzi e con tutte le maledizioni che si trovano nella Legge. Che sia maledetto di giorno e di notte, mentre dorme e quando veglia, quando entra e quando esce. Che l'Eterno non lo perdoni mai. Che l'Eterno accenda contro quest'uomo la sua collera e riversi su di lui tutti i mali menzionati nel libro della Legge; che il suo nome sia per sempre cancellato da questo mondo e che piaccia a Dio di separarlo da tutte le tribù di Israele affliggendolo con tutte le maledizioni contenute nella Legge. E quanto a voi che restate devoti all'Eterno, vostro Dio, che Egli vi conservi in vita. Sappiate che non dovete avere con Spinoza alcun rapporto né scritto né orale. Che non gli sia reso alcun servizio e che nessuno si avvicini a lui più di quattro gomiti. Che nessuno dimori sotto il suo stesso tetto e che nessuno legga alcuno dei suoi scritti.[9]»

«Durante la lettura di questa maledizione si sentiva di tanto in tanto cadere la nota lamentosa e protratta di un grande corno; le luci che si vedevano ardere brillanti al principio della cerimonia, vennero spente ad una ad una, a mano a mano che si procedeva, fino a che alla fine si spense anche l'ultima, simboleggiando l'estinzione della vita spirituale dello scomunicato, e l'assemblea rimase completamente al buio.»[9]

Secondo studi recenti, tra i quali quello di Steven Nadler, il motivo principale che determinò la scomunica di Spinoza sarebbe stato il non credere all'immortalità dell'anima, mentre Nicola Abbagnano e i principali studiosi di Spinoza individuano la causa dell'inconciliabilità del suo pensiero con l'ebraismo nella sua identificazione di Dio con la natura (*Deus sive Natura*: Dio, ovvero la Natura) e nel rifiuto di un Dio-persona come quello biblico. Spinoza inoltre asseriva apertamente di ritenere la Bibbia una fonte di insegnamenti morali, ma non della verità; egli rifiutava il concetto di libero arbitrio e applicava la propria visione deterministica anche a Dio (negazione del creazionismo e della libertà di azione del Creatore): l'unica libertà che Dio ha nella visione spinoziana è l'assenza di costrizioni esterne.

Tornitore di lenti

La casa di Baruch Spinoza a Rijnsburg, diventata un museo

Nello stesso anno della scomunica (1656), a ventiquattr'anni, Spinoza fu costretto a lasciare la casa del padre e, dopo un breve periodo passato a casa di Franciscus Van den Enden, che lo ospitò senza chiedere nulla in cambio, se non un aiuto nelle lezioni di latino, dovette lasciare anche Amsterdam.

Nel 1660 si stabilì a Rijnsburg, in un villaggio presso Leida, presso il quale era ubicata la sede dei Collegianti cui appartenevano diversi del suo *entourage* che supportarono Spinoza o la pubblicazione delle sue opere[10] (tra cui: i fratelli Isaac e Simon Frisius, Jarig Jelles, Pieter Balling[11][12], Jan Rieuwertsz, Jan Hendrik Glazemaker[10] e, fra quelli più eminenti, Coenraad van Beuningen[13]). Raccontava agli amici di aver persino subito un tentativo di assassinio una notte mentre tornava a casa e a riprova mostrava un mantello con il foro del pugnale. Dopo la morte del padre le sorelle cercarono di estrometterlo dall'eredità. Spinoza volle che i suoi diritti fossero rispettati e fece causa alle sorelle. Sebbene avesse vinto rinunciò a tutte le sue pretese e volle per sé semplicemente un letto con il baldacchino.

Prese dimora prima nel 1665 a Voorburg, sobborgo dell'Aia, e quindi nel 1670 definitivamente nella stessa città dove visse sino alla sua morte mantenendosi con il suo lavoro di tornitore di lenti. Soggiornò per tutta la vita in camere d'affitto e gli si attribuisce un solo legame sentimentale con la figlia del suo insegnante di latino.[14] Aveva una piccola pensione dallo Stato e una rendita lasciatagli da un amico. Respinse altre offerte di aiuto economico e rifiutò la cattedra che gli era stata proposta a Heidelberg per non disperdere il suo tempo a insegnare ai giovani piuttosto che usarlo per approfondire la sua filosofia.[15] Poiché non sapeva entro quali limiti andasse intesa la libertà di pensiero, che l'università gli assicurava a condizione che non fosse disturbata la religione pubblicamente costituita, così concludeva:

> «... Perciò, dovete sapere, illustre signore, che non aspirando io a più elevata posizione mondana, di quella in cui mi trovo, e per amore di quella in cui mi trovo, e per amore di quella tranquillità, ch'io penso non poter assicurarmi altrimenti, devo astenermi dall'intraprendere la carriera di pubblico insegnante...[16]»

Aveva uno stile di vita molto semplice, pur essendo contrario a ogni sciatteria di maniera:

> «Non è un portamento disordinato e sciatto che fa di noi dei saggi; anzi affettare indifferenza per l'aspetto personale è testimonianza di uno spirito povero, in cui la vera saggezza non potrebbe trovare adatta dimora e la scienza incontrerebbe soltanto disordine e scompiglio.[17]»

Spinoza aveva un'istintiva avversione per il clamore e la pubblicità. Molto prudentemente pubblicò le sue opere nell'anonimato rifiutando di trasformare l'episodio della sua scomunica in una polemica che avrebbe danneggiato l'unità della comunità ebraica. Non seguì l'esempio di Uriel da Costa, anch'egli scomunicato dalla Sinagoga di Amsterdam e morto suicida per protestare la sua libertà, ma allo stesso tempo espresse con fermezza il suo pensiero religioso sull'immanenza di Dio e le sue convinzioni politiche sul tema della laicità dello Stato.[19]

Lettera autografa di Spinoza a Leibniz[18]

Tra le persone più eminenti che tennero carteggio con Spinoza si ricordano Enrico Oldenburg, segretario della Royal Society di Londra, von Tschirnhaus, Christiaan Huygens e Leibniz che lo andò a trovare nel 1676.[20][21]

Le prime opere

All'età di 29 anni e dopo la drammatica esperienza dell'espulsione dalla comunità ebraica, Spinoza pubblica i *Principi della filosofia di Cartesio*, con l'appendice Cogitata metaphysica, opera che gli diede fama di esegeta della filosofia cartesiana. In questa data (1661), si era già formata intorno a lui una cerchia di amici e discepoli, con i quali intratteneva un nutrito scambio epistolare, fonte preziosa sull'andamento della sua riflessione.

Iniziò la scrittura dell'*Etica* nel 1661 a Rijnsburg, per poi tentare di pubblicarla una prima volta nel 1664, con il titolo di *Methodus inveniendi argumenta redacta ordine et tenore geometrico*. La scelta di adottare il metodo geometrico corrispondeva all'intenzione di rendere immediatamente evidente il carattere di verità, dimostrabile ed eterna, che aveva la sua filosofia. In realtà, l'opera vide la luce solo dopo la sua morte, nella raccolta delle *Opera Posthuma* (1677), voluta e messa a punto dai suoi discepoli a pochi mesi dalla sua scomparsa, che comprende anche il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, il *Trattato politico*, l'*Epistolario* e una grammatica ebraica, il *Compendio di lingua ebraica* (*Compendium grammatices linguae hebraeae).*[22]

Le accuse di empietà e blasfemia

La pubblicazione del *Tractatus theologico-politicus* (1670) suscitò notevole scandalo negli ambienti ecclesiastici, tanto cattolici quanto protestanti, e da essi si diffuse la cattiva fama di uno Spinoza empio e blasfemo.

La Chiesa cattolica inserì le sue opere tra i libri proibiti nel marzo del 1679 e confermò la condanna nel 1690. Non si conoscono censure alle opere di Spinoza, forse mai redatte in quanto l'autore era ateo *ex professo*.[23] Cominciò così a formarsi quel mito di Spinoza ateo che trovò conferma, agli occhi dei suoi detrattori, con la pubblicazione (postuma) dell'*Ethica*, la cui prima parte, *De Deo*, sulla divinità, propone la

definizione di Dio come l'unica e infinita sostanza. Già nel primo periodo dopo la sua morte, la dottrina di Spinoza, interpretata come ateismo e come tale ampiamente condannata, incontrò invece fortuna presso i libertini, che diffusero la fama di uno Spinoza *ateo virtuoso*. In realtà il suo acosmismo era espressione di un profondo sentire religioso, che rigettava ogni possibile autonomia del mondo rispetto a Dio, concepito perciò come immanente.[24]

La morte

Spinoza, affetto da congeniti disturbi respiratori, aggravati dalla polvere di vetro inalata a lungo nell'intaglio delle lenti[25] morì di tubercolosi[26] il 21 febbraio 1677, all'età di 44 anni. La sua eredità era così misera che la sorella Rebecca ritenne meno costoso respingerla.

La filosofia

(DE)	(IT)
«Philosophieren ist spinozieren»	«Filosofare è spinozare»

(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol.III, 2, La Nuova Italia, Firenze, 1981, pag.137)

Sintesi del pensiero

In vita, Spinoza fu noto come divulgatore dell'opera di Cartesio e, soprattutto per lo scalpore suscitato dal *Trattato teologico-politico*, opera nella quale l'autore difendeva a oltranza la libertà di pensiero da ogni ingerenza religiosa e statale, e gettava le basi della moderna esegesi biblica.

La sua più celebre opera filosofica fu l'*Ethica more geometrico demonstrata* ("Etica dimostrata con metodo geometrico"), pubblicata postuma nel 1677, dove il suo pensiero è esposto nel modo più sistematico e completo.

In essa, Spinoza si propose di risolvere le incongruenze ritenute proprie non solo della filosofia cartesiana, ma dell'intera tradizione occidentale, operando una sintesi originale tra la nuova scienza del suo tempo e la metafisica tradizionale neoplatonica.

Conciliò il dualismo mente/corpo facendo di Dio la causa immanente della natura (*Deus sive Natura*), che escludeva il creazionismo e una visione antropomorfa della divinità.

Avendo come fine ultimo l'*etica*, Spinoza intendeva proporre la sua stessa filosofia come un modo per «attraversare la vita non con paura e pianto, ma in serenità, letizia e ilarità.»[27]

Il fondamento teorico dello spinozismo è il tentativo di dimostrazione rigorosa dell'assoluta necessità dell'essere e delle sue modificazioni. Si tratta quindi di un determinismo radicale, che Hegel chiamava *acosmistico*, cioè tale da non lasciare alcuno spazio né all'universo (cosmo, mondo), inteso come qualcosa di diverso da Dio, né al libero arbitrio dell'uomo.

La dottrina morale spinoziana presenta punti di contatto con lo stoicismo perché si propone il dominio della ragione sulle passioni, ma a differenza degli Stoici, per i quali la divinità come *Logos* informa il mondo e lo pervade tutto, per Spinoza il mondo è Dio, e ha realtà solo in Dio e non in sé stesso.[28]

Il fine del pensiero spinoziano

Quello che può essere definito il sistema spinoziano, basato sulla sintesi tra la filosofia e il pensiero scientifico dei suoi tempi e la tradizione metafisica antica, medioevale e rinascimentale, fondato sulla fusione tra le sue necessità esistenziali e il bisogno politico di una società ordinata razionalmente, è puntato a conseguire la soluzione di un problema etico:

> «Dopo che l'esperienza mi insegnò che tutto quello che si incontra comunemente nella vita è vano e futile, vedendo che tutto ciò da cui temevo e che temevo non aveva in sé nulla né di bene né di male se non in quanto il mio animo se ne commuovesse, stabilii finalmente di ricercare se ci fosse un vero bene che si comunicasse a chi l'ama e ne occupasse da solo l'animo respingendo tutte le altre cose: se ci fosse qualcosa, trovata e ottenuta la quale, io potessi in eterno godere continua e somma letizia.[29]»

La stessa vita di Spinoza, con il rifiuto dei beni finiti e il distacco da ciò che ci presenta la sorte, testimonia del tentativo di raggiungere con certezza questo bene vero ed eterno. La conoscenza razionale è necessaria per raggiungere questo fine: distaccarsi dai beni materiali e porsi nella dimensione eterna del vero bene, liberandoci dai pregiudizi e dall'immaginazione.

Da Cartesio: il dibattito metafisico

René Descartes, in un dipinto di Frans Hals

La ragione come strumento della ricerca del vero bene imponeva di accettare il criterio cartesiano dell'evidenza come segno di verità.

> «Nessuno che abbia un'idea vera ignora che l'idea vera implica la massima certezza... nessuno può dubitare di questa cosa, a meno che non creda che l'idea sia qualcosa di muto a guisa di una pittura in un quadro, e non un modo di pensare, cioè l'atto stesso di conoscere; e, di grazia... chi può sapere di essere certo di una cosa se prima non è certo di questa cosa? Inoltre, che cosa si può dare di più chiaro e di più certo che sia norma di verità, se non l'idea vera? Senza dubbio, come la luce manifesta se stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé e del falso.[30]»

Ma per Spinoza il fondamento di ogni verità non è il "cogito" ma Dio al quale anche Cartesio aveva tentato di arrivare.

Il *cogito ergo sum* di Cartesio introduceva la necessità che il pensiero chiaro e distinto trovasse la sua corrispondenza nella realtà. Solo questo assicurava che si trattasse di vera razionalità e soltanto questo permetteva di superare il cosiddetto dubbio scettico, che sosteneva di essere certo del proprio pensiero

(come si può dubitare di sé stessi? Come si può dubitare di dubitare?), ma dubitava appunto che al pensiero corrispondesse la realtà: la realtà infatti si acquisisce attraverso i sensi, che ci danno una falsa visione della realtà, come avevano insegnato antichi sofisti come Protagora.

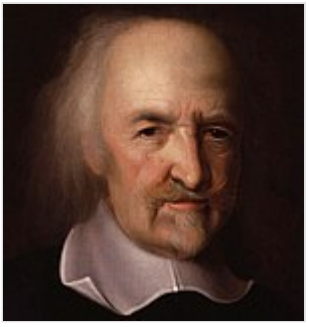
Il criterio dell'evidenza, punto di partenza del *Discorso sul metodo*, ha sconfitto sì il dubbio scettico, ma ha fatto nascere la necessità dell'esistenza di due mondi, quello del pensiero (*cogito*) e quello della realtà (*sum*). E ciascuno di questi due mondi deve necessariamente far capo a una sostanza. Ma ecco che con Cartesio le sostanze sono due: la *res cogitans* (il pensiero) e la *res extensa* (la realtà). Questa impostazione origina diverse contraddizioni in termini: la sostanza è una e non può essere che una.

Cartesio pensa di superare questa difficoltà sostenendo che in effetti la sostanza è veramente unica: essa è Dio creatore sia della realtà sia del pensiero. Insomma la *res cogitans* e la *res extensa* hanno un denominatore comune che è Dio, di cui Cartesio si premura di mostrare razionalmente l'esistenza.

Su questo punto però la pretesa dimostrazione cartesiana di Dio incontra il suo limite: egli si serve del *cogito ergo sum*, delle regole del metodo (premessa) per dimostrare l'esistenza di un Dio perfetto e veridico (conclusione) e quindi la conclusione (esistenza di Dio di verità) gli dimostra la validità della premessa (la verità del cogito ergo sum). È questo quello che è stato definito, da alcuni critici, il "circolo vizioso" cartesiano, nel quale la premessa giustifica la conclusione e questa a sua volta giustifica la premessa.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio avverrà invece per Spinoza con l'applicazione del metodo geometrico che assicura una visione non solo razionale ma anche intuitiva unitaria della realtà che è tutta rappresentata dalla definizione della sostanza unica.

La scelta della materialità di Hobbes



Thomas Hobbes in un ritratto di John Michael Wright (National Portrait Gallery, Londra)

Anche Hobbes si era esercitato con lo stesso problema della sostanza unica e aveva fatto la sua scelta coerente con la scuola di pensiero inglese tutta rivolta alla realtà empirica e materiale. La sostanza unica è la materia. Tutto è materia compreso lo stesso pensiero. Cos'è il pensiero se non linguaggio oggettivato? Quindi dall'analisi del linguaggio possiamo dedurre l'origine di tutto e il termine più semplice e originale è corpo con la sua caratteristica accidentale che è il moto. Il corpo infatti può essere in movimento ma anche in stato di quiete. E su questa sostanza corporea Hobbes costruisce il suo sistema materialistico meccanicistico deterministico onnicomprensivo. Dal corpo quindi partono dei movimenti che vanno a colpire i nostri organi di senso che compressi reagiscono con un contromovimento che mette in azione l'immaginazione che crea immagini che si vanno a sovrapporre ai corpi da cui è venuto il moto iniziale. Ogni corpo è quindi coperto da un'immagine che non ci fa cogliere la vera realtà della cosa. Ma non basta: noi traduciamo ogni immagine in un nome, che è convenzionale e arbitrario. Quindi dalla vera realtà della cosa in sé ci separano due schermi: quello dell'immagine e quello del nome. Ecco allora che l'esigenza di certezze materiali che ispira la dottrina di Hobbes che vive nel turbolento periodo delle due rivoluzioni inglesi si traduce in un'interpretazione del reale, che nega la possibilità di conoscere direttamente la sostanza (fenomenismo).

La soluzione di Spinoza

Per Spinoza la realtà nel suo complesso è pienamente intelligibile: non c'è nulla che possa a priori essere considerato inconoscibile. Tuttavia, ciò non significa che gli uomini possano godere di una conoscenza adeguata innata. Tutto al contrario, essi sono per lo più schiavi di conoscenze inadeguate, sorte dall'azione delle più disparate cause esterne che li portano a immaginare un gran numero di cose senza conoscerle affatto. Per elevarsi a una conoscenza adeguata della realtà, l'uomo deve quindi contenere la prepotenza dell'immaginazione e cercare di guadagnare una visione adeguata di Dio stesso, cioè del fondamento ultimo di tutta la realtà, immanente a essa come a tutte le sue manifestazioni.

L'uomo ha lo strumento della ragione per capire ma questo è uno strumento limitato. Infatti il fondamento del discorso razionale (almeno per come è definito nel secondo scolio della proposizione 40 della seconda parte dell'Etica), sono le *nozioni comuni* ossia degli elementi propri a molti oggetti, a partire dai quali è possibile inferire le regolarità e le leggi (anche in senso fisico-scientifico) cui sono sottoposti. Proprio per questo, tuttavia, la ragione non permette di conoscere l'essenza di nessuna cosa singola, colta nella sua specificità. La ragione è quindi sufficiente per fornirci alcune importantissime conoscenze adeguate, tra le quali rientra la stessa conoscenza di Dio come sostanza eterna, infinita, unica e immanente a tutte le cose. Tuttavia, risulta cieca davanti alla natura singola e unica di ciascuna di queste cose.

Se la ragione è insufficiente però l'uomo ha un altro strumento che gli consente di cogliere la conoscenza in modo immediato.[31] Questo strumento è l'intuizione.[32] Con questa possiamo arrivare al culmine del processo conoscitivo, possiamo arrivare a Dio.

Per Spinoza esiste quindi un terzo genere di conoscenza, che nell'Etica viene chiamata "scienza intuitiva" e che dovrebbe consentire proprio di conoscere adeguatamente l'essenza delle cose. Lo statuto di questo genere è però molto controverso tra gli studiosi del pensiero di Spinoza e vi sono state molte discussioni sia per identificare quale ne sia esattamente l'oggetto, e se Spinoza effettivamente ne fornisca esempi o se ne serva nelle sue opere. Nelle prime formulazioni del suo pensiero (*Trattato sull'emendazione dell'intelletto* e *Breve trattato*) questo genere è considerato l'unico davvero adeguato e veramente capace di farci unire immediatamente a Dio e conoscere adeguatamente la realtà. Nell'Etica, tuttavia, la sua trattazione è concentrata soprattutto nella seconda metà della quinta parte e molto spazio viene invece dato alla ragione, la cui adeguatezza è pienamente rivalutata.

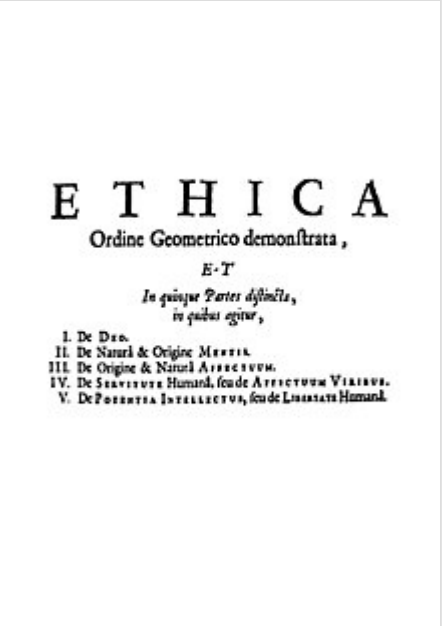
Secondo lo studioso del pensiero spinoziano Paolo Cristofolini è falsa la concezione di Spinoza come un asceta lontano da ogni visione scientifica della realtà mentre esiste una forte vicinanza tra Spinoza e Galilei considerando che:

> «per Spinoza l'estensione ha una valenza importante, strutturale per la sua architettura filosofica. Proprio nel contesto dell'estensione Cristofolini insiste in tutto il libro sull'importanza di considerare anche la scienza di Spinoza: la vicinanza con Galileo espressa in un brano tratto dal *Dialogo sui massimi sistemi* sembra qui accostarsi al concetto in suo genere degli attributi e proprio comprendendo la necessità degli attributi forse sta il punto di maggiore vicinanza tra i due pensatori.[33]»

Spinoza sarebbe dunque portatore di una scienza intuitiva come conoscenza scientifica vera e propria, e al tempo stesso come un sapere diverso dalla scienza normale: una scienza nuova includente la società umana, il mondo delle passioni e della vita civile.

La definizione "geometrica" della sostanza

Quando studiamo geometria noi non usiamo solo la ragione ma prevalentemente l'intuizione. La prima nozione necessaria per lo studio della geometria ad esempio è quella del punto e da questa si prosegue costruendo un intero edificio da un primo mattone che abbiamo accettato per vero ma che nessuno mai ci dimostrerà come vero. Questo non sarà mai possibile perché da un punto di vista razionale il punto è un'assurdità: è qualcosa che ad esempio costituisce con altri infiniti punti il segmento ma non ha una sua estensione reale. Il punto geometrico lo accettiamo solo intuitivamente.


E T H I C A
Ordine Geometrico demonſtrata,
E·T
In quinque Partes diſtincta,
in quibus agitur,
I. De Deo.
II. De Naturâ & Origine Mentis.
III. De Origine & Naturâ Affectuum.
IV. De Servitute Humanâ, ſeu de Affectuum Viribus.
V. De Potentia Intellectus, ſeu de Libertate Humanâ.

L'*Ethica ordine geometrico demonstrata*

Diamo allora una definizione della sostanza[34] come facciamo per il punto geometrico e vediamo se è accettabile.

> «La sostanza è ciò che è in sé e viene concepita per sé»

- «ciò che è in sé», vuol dire che è tutta in sé stessa ossia non dipende da un'altra cosa, perché se dipendesse da un'altra cosa non sarebbe più sostanza;
- «e viene concepita per sé», vuol dire che quando penso la sostanza la devo pensare con un concetto che riguarda lei e soltanto lei, non posso passare per altri concetti, come in una mediazione razionale, per arrivare a lei, perché altrimenti significherebbe che questi molteplici concetti che rimandano a più realtà farebbero sì che la sostanza non sarebbe più un'unica realtà com'essa è: quindi la sostanza può essere concepita solo intuitivamente, con un'apprensione immediata e non razionale-mediata della sua esistenza.
- «la sostanza deve avere in sé e non in un'altra cosa il principio della sua intelligibilità».

La sua esistenza non dipende dal fatto che ci sia un io a parlarne o a pensarla

«La Sostanza è una realtà oggettiva indipendente dalla mia esistenza».

Ciò significa che della sostanza do una definizione per capirla e non che la definizione la faccia esistere.

La sostanza è una realtà oggettiva concepita per sé stessa. Se questa sostanza può essere definita come ciò che è in sé e viene concepita per sé allora è una *Causa sui* (causa di sé stessa); in lei coincidono in un unico punto causa ed effetto, lei è nello stesso tempo madre e figlia: altrimenti sarebbe effetto di una causa che viene prima di lei e lei allora non sarebbe più la prima, come deve essere per la sostanza. È bene notare come il termine: "realtà oggettiva" non sia il frutto di uno sforzo tutto umano di razionalizzare ciò che la sostanza identifica, ma funge da strumento coattivo, che spinge la mente a decifrare un altrimenti inarrivabile universo circostante. La facoltà di discernere tra realtà concreta e realtà astratta conferisce forza al pensiero spinoziano [35], nonostante defezioni di una chiara ed esplicativa distinzione tra questi.

È definita *Causa sui* in quanto se si dovesse fare una distinzione tra l'essenza e l'esistenza, tra pensiero e realtà, per la sostanza questa distinzione non varrebbe perché essa non appena pensa immediatamente esiste (cfr. Cartesio). *La sua essenza implica necessariamente l'esistenza*. Se l'essenza è il mondo del pensare e l'esistenza è quello della realtà non appena appare la sostanza nel pensiero nello stesso originario atto, essa esiste.

Per Spinoza, al contrario di Cartesio, vale il *cogitor ergo sum*, *sono pensato (dalla sostanza) dunque esisto*, come il pensiero che è causa dell'esistenza delle idee ma resta immanente alle idee pensate.

Non ci può essere la distinzione tra il pensiero della sostanza come una realtà distinta dalla realtà dell'esistenza della sostanza. Altrimenti ci sarebbero due realtà mentre la sostanza è un'unica realtà.

Causa sui vuol dire allora che essa è *unica*, e non essendoci un'altra realtà che possa limitarla è quindi anche *infinita* e *indivisibile*, perché se fosse divisibile la sostanza non sarebbe più unica.

Se dunque l'essenza della sostanza implica l'esistenza allora pensiero e realtà coincidono.

Se la definizione della sostanza è tale per cui essa è:

- *Causa sui*
- Pensiero e realtà createsi in un unico originario atto (*essenza ed esistenza*)
- *Unica*
- *Infinita*
- *Indivisibile*

La sostanza è totalmente identificabile dunque con *Dio*, poiché le caratteristiche precedentemente elencate sono proprie della sostanza divina.

Deus sive Natura

Questa "contraddizione razionale" che sta all'origine della definizione di sostanza è colta da Spinoza ma egli la continua a usare e risolve mirabilmente le contraddizioni razionali che seguono alla prima. Dio in uno stesso atto, pensiero originario, causa sé stesso ma causa anche tutte le cose, cioè essendo *causa sui* in Lui c'è l'origine di sé ma anche di tutto ciò che esiste, perché Egli è l'origine di ogni essenza e di ogni esistenza, è l'origine di tutta la realtà materiale e non materiale, poiché è l'*uno-tutto*. «*Questo Dio impersonale di Spinoza non è il creatore del mondo [...] Dio è la causa, non trascendente, ma immanente, di tutte le cose e di se stesso*».[36] Quando crea sé stesso contemporaneamente appare l'universo e l'universo è Egli stesso, donde la celebre frase *Deus sive Natura* (*Dio, ovvero la Natura*). Non c'è differenza tra Egli e tutte le cose; cioè non esiste alcuna cosa, al di fuori di Dio, che possa in qualche modo costituirne un limite. Il triangolo è Dio, ma il triangolo è anche la somma degli angoli interni uguale a 180 gradi, quindi come il triangolo è Dio anche la somma degli angoli interni è il triangolo, e anche tutte le cose sono Dio, quindi causa (il triangolo, Dio) ed effetto (la somma degli angoli interni, la Natura) coincidono. Però qui sorge una contraddizione: se Dio si identifica con la natura, allora la natura è perfetta come Dio? Ma dov'è la perfezione della natura? È questo il problema che Spinoza affronta inizialmente discutendo della teoria della doppia causalità.

La doppia causalità

Spinoza dice che ci sono due tipi di causalità. La causalità di Dio è diversa da quella più comune che è quella *transitiva* in cui la causa passa nell'effetto (per esempio il calore del fuoco passa, transita nell'acqua scaldata), ma c'è anche una causalità *immanente* in cui l'effetto permane nella causa (ad esempio: pensiero=causa e idee=effetto; le idee come effetto della causa pensiero permangono nel pensiero stesso).[37]

Dio è nel mondo, il mondo è in Dio. Se la causalità divina è immanente, se in Dio non c'è differenza tra causa ed effetto, se Dio è in tutto e tutto è in Dio e, se *Deus sive Natura*, allora la natura ha le stesse caratteristiche di Dio.

Volontà e intelletto

Prima di spiegare il problema della perfezione della natura occorre però chiarire altre questioni. La tradizionale concezione di Dio è che egli sia una persona dotata di volontà e intelletto rendendolo così trascendente e diverso da tutto.

Ma Spinoza dice che tra Dio e le cose non c'è differenza: allora il Dio di Spinoza è una potenza impersonale, perché se fosse personale si distinguerebbe dalle cose.

Dio in effetti quando fa esistere sé stesso con sé fa esistere tutte le cose connesse con Lui, come le proprietà del triangolo sono connesse con Lui.

Le caratteristiche di Dio

Quando definiamo Dio cerchiamo di definirlo nei suoi attributi, che però non possiamo limitare a una certa categoria: dovremo riferire a Lui tutti gli attributi possibili e immaginabili e ciascuno di essi deve essere infinito e perfetto nel suo genere, esattamente come Dio: e ciascuno di essi è eterno come Dio, perché gli attributi sono Dio stesso.

Gli attributi non sono un nostro modo di concepire Dio (o la sostanza): sono la reale espressione di Dio (Dio o tutti gli attributi di Dio), e anche se noi non li concepissimo, Egli li avrebbe ugualmente, perché la sostanza sussiste di una sua propria realtà indipendente dal soggetto pensante.

Ma tutti gli attributi che noi possiamo immaginare di Dio si riducono sostanzialmente a due, gli unici che noi riusciamo effettivamente a conoscere: pensiero ed estensione (*res cogitans* e *res extensa*, per usare i termini di Cartesio).

I modi, invece, sono le "affezioni" della sostanza e ne costituiscono le "modificazioni accidentali", ovvero le manifestazioni particolari degli attributi che nella loro infinità coincidono con Dio. I modi sono quindi i singoli corpi (modificazioni accidentali dell'estensione), e le singole idee (modificazioni del pensiero). In questo senso i modi non hanno sostanzialità in quanto esistono e possono essere pensati soltanto in virtù degli attributi della Sostanza. Il sostegno di ogni realtà dunque è Dio, unica sostanza infinita.

La differenza con Cartesio

A differenza di Cartesio, che le intende come due distinte sostanze, la res cogitans e la res extensa per Spinoza sono due attributi di Dio, due forme con cui l'unica sostanza divina si manifesta a noi come il complesso di tutti i fenomeni naturali - cioè di tutto ciò che riguarda la materia - e di tutti i fenomeni non materiali, cioè di tutto ciò che riguarda il pensiero.

Quindi tutte le realtà materiali derivano dall'attributo dell'estensione, e tutte le realtà non materiali derivano dall'attributo del pensiero: in altri termini, e usando le parole stesse di Spinoza, le cose e le idee sono i modi di essere rispettivamente dell'attributo “estensione” e dell'attributo “pensiero”.

C'è perfetta identità tra Dio e i suoi attributi. Infatti quando pensiamo il pensiero e l'estensione li concepiamo in sé e per sé, intuitivamente, in maniera diretta e non mediata da altri concetti, come facciamo per la concezione della sostanza. Così, mentre l'estensione si concepisce in sé e per sé (come la sostanza, come Dio e quindi anche gli attributi), il movimento, ad esempio, si può capire solo facendo riferimento a qualcosa che ha in sé l'estensione, per cui il movimento è un modo dell'estensione. Allo stesso modo, se penso un'idea, la potrò pensare solo facendo riferimento al pensiero, per cui quell'idea è un modo del pensiero. I modi dunque non sono concepibili in sé e per sé, ma sono resi concepibili dagli attributi, ovverosia dalla sostanza.

La natura perfetta come Dio

I singoli modi, cioè le singole cose connesse col pensiero e con l'estensione, sono naturalmente contingenti e imperfetti ma l'insieme, la *totalità* dei modi è perfetta come è perfetta la sostanza. È solo la visione irrazionale individuale a farci vedere l'imperfezione delle cose. Se io potessi contemplare il mondo materiale e non materiale nella sua totalità allora coglierei la mirabile perfezione del tutto.

> «Una cosa singolare qualsiasi, ossia qualunque cosa che è finita e ha un'esistenza determinata, non può esistere né essere determinata ad operare, se non è determinata ad esistere e ad operare da un'altra causa che anch'essa è finita ed ha un'esistenza determinata... e così via all'infinito.[38]»

Ogni modo finito è prodotto da un altro modo finito, cioè l'universo è come una catena di anelli infiniti di causa effetto. Ma Dio non è la causa efficiente di ogni modo, non è il primo anello della catena ma è la catena stessa. Cioè se definiamo Dio come *Natura naturans* questa coincide con la *Natura naturata*.

- *Natura naturans* come causa e come Dio in sé;
- *Natura naturata* come l'insieme dei modi e come Dio espresso.

Dio è natura che si fa natura. Tutto ciò che appare bene, male o imperfezione, dipende dalla nostra immaginazione che dà un'interpretazione soggettiva e non coglie il mirabile ordinamento del tutto.

"*Le cose sono state prodotte da Dio con somma perfezione perché sono state conseguite con somma precisione che è perfettissima*".[39] In questo senso la filosofia di Spinoza prende l'aspetto di una vera e propria "religione della scienza", quella che si avvicina più alla ragione che alla fede e a cui si arriva attraverso una conoscenza approfondita della natura in cui si scopre la meravigliosa perfezione dell'infinito: torna alla mente la ricerca della perfezione nella Natura di Leonardo che cerca di cogliere Dio nella perfetta trama dei fenomeni naturali.

La critica della concezione creazionistica

Spinoza stravolge la tradizionale concezione di quel Dio che già aveva contestato come Dio personale e trascendente.

Che Dio crei significa che a un certo momento crei il meglio, ma se crea il meglio significa che sceglie ma è impossibile pensare che Dio scelga perché questo lo farebbe cadere nell'imperfezione; scegliere infatti è proprio di chi si trova di fronte a delle alternative. Dio nella sua azione non ha alternative, egli è perfetto e quindi non sceglie poiché è onnipotente.

Pensare invece che la libertà divina si realizzi scegliendo e creando significa sminuire l'onnipotenza di Dio:

> «Gli avversari...negano, a quel che pare, l'onnipotenza di Dio. Essi infatti sono costretti a confessare che Dio conosce un'infinità di cose creabili che tuttavia non potrà mai creare. Giacché altrimenti, se cioè creasse tutto ciò che conosce, esaurirebbe, secondo loro, la sua onnipotenza e si renderebbe imperfetto. Per affermare dunque che Dio è perfetto sono ridotti ad ammettere nello stesso tempo che egli non può fare tutto ciò a cui si estende la sua potenza.[40]»

Ma se Dio non sceglie allora non è libero, cioè egli è stato costretto a creare l'unico universo possibile, perfetto come è perfetto Egli stesso.

- Libero sceglie tra mondi possibili e crea il meglio (Leibniz);
- ma allora è imperfetto;
- non sceglie, con Lui appare l'unico mondo perfetto come è perfetto Egli stesso;
- ma se non sceglie, non è libero, è necessitato.

Ma come si fa pensare a un Dio che non sia libero?

Spinoza introduce il concetto di autonomia dove coincidono libertà e necessità. Cioè Dio obbedisce a una legge che egli stesso si è dato, quindi è necessitato perché obbedisce, ma è libero perché questa legge se l'è data da solo, cioè questa legge è la sua stessa natura, la sua stessa realtà, e obbedendo a essa realizza sé stesso. È una legge per il triangolo avere la somma degli angoli interni uguale a 180 gradi ma solo così per questa legge il triangolo si realizza, è quello che è.

La critica della concezione finalistica di Dio

> «Io confesso, tuttavia che l'opinione che sottomette tutto a una volontà divina indifferente, e ammette che tutto dipende dal suo beneplacito, s'allontana meno dalla verità che l'opinione di coloro che ammettono che Dio fa tutto in vista del bene. Costoro infatti sembra che pongano fuori di Dio qualche cosa che non dipende da Dio, e a cui Dio guarda, come a un modello, nel suo operare, o a cui egli tende come verso uno scopo determinato.[41]»

Noi sentiamo dire che Dio fa tutto in vista del bene, quindi la stessa creazione Dio la farebbe in vista del bene. Se ciò fosse vero ci sarebbe un principio, quello del Bene, estraneo a Dio e che Dio in un certo modo deve osservare, cioè ci sarebbe un principio buono a cui Dio è sottoposto. Ma Dio non agisce in vista del bene. Dio in quanto "Causa sui" si realizza in sé stesso e niente più.

Ma perché molte religioni parlano di un Dio che agisce sempre per il conseguimento del bene? L'errore è nella natura stessa degli uomini che credono di essere liberi e pensano di scegliere tra alternative in vista di principi (come per esempio in vista del bene) e attribuiscono questo loro comportamento, ritenuto erroneamente libero, anche a Dio. In realtà gli uomini nascono senza conoscere la causa delle cose e credono di essere liberi, ma in effetti essi non conoscono le cause che determinano il loro comportamento:

se le conoscessero fino in fondo si renderebbero conto che la loro volontà non si indirizza liberamente in vista di un fine ma che essi invece si comportano come non possono fare a meno di comportarsi e che la loro azione non poteva essere diversamente da quella che è stata. La loro libertà nel mondo è apparente. Dio ha già "prestabilito" tutto e noi facciamo parte di Lui, facciamo parte di un perfetto meccanismo stabilito per "eterno decreto" da Dio e coincidente con Lui stesso.

Il secondo motivo che porta alla concezione finalistica è che tutti gli uomini tendono a conseguire il loro utile e nella natura trovano molte cose che li aiutano a credere in questo e allora immaginano che tutta la realtà sia stata creata da una volontà simile alla loro in vista del perfezionamento dell'uomo stesso. Dio cioè ha creato il mondo secondo un principio che per l'uomo è l'utile e che per Dio è quello del perfezionamento dell'uomo: ma questo non è vero, gli uomini credono che Dio sia uguale a loro, ma Dio, invero, ha creato solo sé stesso coincidendo con la natura.

Credere che l'uomo sia libero e che possa agire liberamente per realizzare i suoi fini e per conseguire l'utile porta a una serie di conseguenze:

- 1) la superstizione:

gli uomini pensano la divinità in funzione di loro stessi e quindi credono di propiziarsi Dio con inutili pratiche di culto perché così essi superstiziosamente ritengono che Dio possa aiutarli nella ricerca dell'utile;

- 2) l'ignoranza,

se noi insistiamo a credere nella concezione finalistica quando poi alla fine ci capitano avvenimenti imprevisti e negativi, inspiegabili e contrastanti con l'idea di un Dio buono e provvidenziale allora ricorriamo alla formula che tutto avviene per "volontà di Dio". Ma ricorrere alla volontà di Dio è il "rifugio degli ignoranti" ("asylum ignorantiae").

Gli uomini hanno reso imperfetto Dio facendolo agire per un fine a cui Egli stesso sarebbe poi subordinato. Se invece ci convinciamo che volontà e intelletto, mente e corpo, sono in Dio la stessa cosa, cioè che la mente è un modo dell'attributo pensiero e il corpo un modo dell'attributo estensione - poiché pensiero ed estensione sono i due attributi dell'unica sostanza divina anzi sono essi stessi la sostanza divina - allora non essendo l'intelletto, distinto dalla volontà, e quindi non essendoci libero arbitrio, nel senso di un intelletto che guidi liberamente la volontà, noi dobbiamo vivere nel mondo non cercando un fine e pensando di poterlo trovare liberamente ma convincendoci che l'uomo è compartecipe della natura divina e quindi può vivere tranquillo e sereno «*sopportando l'uno e l'altro volto della fortuna, giacché tutto segue dall'eterno decreto di Dio con la medesima necessità con cui dall'essenza del triangolo segue che i suoi tre angoli sono uguali a due retti [...] Non odiare, non disprezzare, non deridere, non adirarsi con nessuno, non invidiare in quanto negli altri come in te non c'è una libera volontà (tutto avviene perché così è stato deciso)*»[42]

La biblioteca di Spinoza è stata quasi completamente ricostruita con le stesse edizioni che il filosofo possedeva, ed è conservata nella casa museo di Spinoza a Rijnsburg

Il determinismo logico

Il rapporto che intercorre tra causa ed effetto può essere tradotto in un rapporto tra premessa e conseguenza; viene dunque a coincidere la necessità causale con la necessità logica (qui Spinoza sembra rifarsi ad Aristotele, il quale aveva affermato l'identità di sostanza e principio di non contraddizione). Infatti, se *b* può essere spiegato in modo adeguato da *a*, allora *a* sarà la causa di *b* e questo deriverà da *a* in modo logicamente necessario. Ora, se senza Dio nessuna cosa potrebbe essere concepita, Dio è la causa di tutte le cose. Per questo, propria dell'essenza divina non sarà nessuna cosa se non la potenza (tesi vicina a quella della sovrabbondanza d'essere concepita dal neoplatonismo).

Spinoza ritiene contraddittorio affermare che in un determinato istante avvenga un certo fenomeno, per lui è come negare che dal triangolo discendano tutte le sue proprietà. Lo stesso vale per Dio: è impossibile, cioè, che da Lui non seguano tutti gli effetti di cui è capace, e dunque il mondo in cui viviamo è l'unico mondo possibile ed è nello stesso tempo perfetto. È questo il forte determinismo di Spinoza, che sarà criticato da Leibniz non in quanto scorretto dal punto di vista ontologico, ma da quello antropologico, infatti negava il libero arbitrio dell'uomo.

Per Spinoza non solo tutti i fenomeni devono verificarsi necessariamente, ma questa è anche una necessità di tipo logico, in quanto sarebbe contraddittorio il suo non verificarsi. Ecco quindi confutata l'esistenza di caso e contingenza.

Da quanto detto si evince che il Dio di Spinoza non è un Dio libero, o meglio, lo è, ma solo nel senso che egli non è determinato da altro nel suo agire. Determinati sono invece gli enti finiti, dunque anche l'uomo, che finisce così per perdere il suo libero arbitrio. Tuttavia non necessariamente in Spinoza si può parlare di un determinismo assoluto poiché:

> «Sulla nozione del possibile, in Spinoza, si può sostenere: la possibilità, intesa come la contingenza delle cose, non sussiste; ovvero tutto avviene secondo cause. Tuttavia occorre approfondire. La possibilità si rivela un momento inadeguato di conoscenza: il possibile è ciò di cui non cogliamo l'effettività, esso sussiste a causa di un defectus nostræ cognitionis...la possibilità, intesa dunque come forma di essere costituita da una conoscenza inadeguata, si configura quale imperfezione umana.[43]»

Sul tempo

> «Non possiamo concepire la durata come separata da ciò che persiste; pensarla come qualcosa di separato significa concepirla astrattamente. Concentrando ancora l'attenzione sulla durata, essa può essere *divisa* all'infinito, ma in tale scissione si comprende che nessun intervallo temporale propriamente trascorre, ché l'intervallo di tempo più breve concepibile è ancora divisibile; pertanto, fra due qualsiasi momenti, per quanto ipotizzati prossimi, si collocano un'infinità di altri momenti. A questa peculiarità, di poter "dividere all'infinito", possiamo porre in contrapposizione l'impossibilità, nemmeno per mezzo dell'immaginazione, di "dividere l'infinito"[44]»

Il tempo non è qualcosa che appartiene a Dio come sosteneva Agostino d'Ippona,[45] che peraltro aveva sottolineato anche la sua dimensione soggettiva (tempo come "distensione dell'anima), ma nemmeno un ente da lui separato. Il tempo infinito, in quanto estensione indivisibile è invece un modo riferibile come attributo alla Sostanza.

Collocare un dato fenomeno nel tempo significa infatti porlo dopo le sue cause e prima delle sue conseguenze; per questo il tempo rientra nella dimensione dell'estensione spaziale.

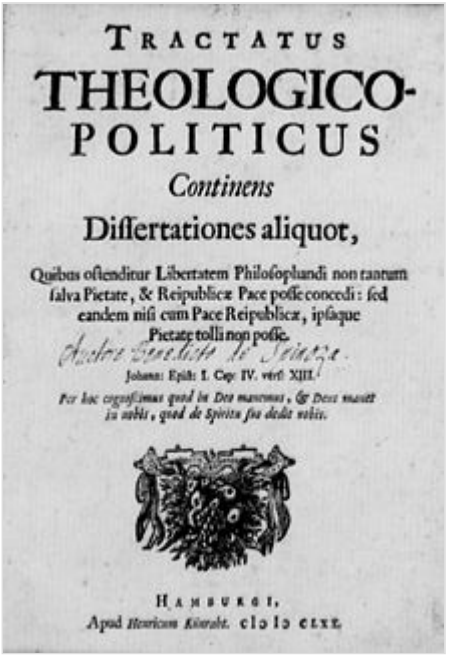
Se l'uomo osserva un fenomeno (per esempio il movimento di una palla), conoscendo tutte le sue cause e tutte le sue premesse, potrà arrivare a un'affermazione priva di ogni riferimento al tempo, quindi vera sempre (la palla si muove). Tuttavia l'uomo non può conoscere tutte le cause e le conseguenze delle cose, ed è per questo che egli vede le cose nascere e perire: vede le cose *sub specie temporis*. Dio, al contrario, conosce tutte le cause e tutte le conseguenze di tutte le cose, in quanto presenti nel suo intelletto, e dunque vede le cose *sub specie aeternitatis*: per lui le cose non nascono né periscono, ma sono eterne.

La riflessione religiosa e quella politica

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Speranza § Speranza e paura***.

> «Spinoza combatte su due fronti, cercando di decapitare l'aquila bicipite dell'impero teologico-politico: contro la paura in quanto ostile alla ragione, e contro la speranza in quanto, di norma, fuga dal mondo, alibi della vita, strumento di rassegnazione e di obbedienza. Finché durano, paura e speranza dominano non solo il corpo ma l'immaginazione e la mente degli individui, gettandoli in balia dell'incertezza e rendendoli disponibili alla rinuncia e alla passività. Non appena cessano, essi ridiventano liberi.[46]»

La situazione storica dei Paesi Bassi in quel tempo era caratterizzata da continue lotte politiche tra un partito repubblicano e uno monarchico a sostegno della Casa d'Orange-Nassau; a tali dispute si intrecciavano violenti movimenti religiosi che vedevano da una parte varie sette riformate e dall'altra la Chiesa Calvinista.


TRACTATUS
THEOLOGICO-
POLITICUS
Continens
Dissertationes aliquot,
Quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum salva Pietate, & Reipublicæ Pace posse concedi: sed eandem nisi cum Pace Reipublicæ, ipsaque Pietate tolli non posse.
Johann. Epist. 1. Cap. IV. vers. XIII.
Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, & Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis.
HAMBURGI,
Apud Henricum Künrath. cIↃIↃ CLXX.

Il *Tractatus theologico-politicus*

In questo clima storico, nel 1670 Spinoza aveva pubblicato, anonimo, il Trattato teologico-politico, opera che suscitò un clamore e uno sdegno generali, in quanto presentava un'accurata analisi dell'*Antico Testamento*, e in special modo del *"Pentateuco"*, tendente a negare l'origine divina del libro. Né la fede, né la tradizione sostiene Spinoza possono condurci alla corretta esegesi della Scrittura:

> «[Il] presupposto fondamentale accolto dai più per comprendere la Scrittura e trarne il vero significato [è] che essa sia cioè in ogni sua parte verace e divinamente ispirata. Ma questa dovrebbe essere la conclusione derivante da un severo esame che porti alla comprensione del testo; invece essi stabiliscono come norma interpretativa pregiudiziale quello che molto meglio apprenderemmo leggendo la Scrittura stessa, la quale non richiede il sostegno di umane suggestioni.
> Considerando dunque che il lume naturale [la ragione] è tenuto in dispregio e anzi da molti persino condannato come fonte di empietà, che le suggestioni umane son ritenute insegnamenti divini e che la credulità è presa per fede, che nella Chiesa e nello Stato si sollevano con appassionata animosità le controversie dei filosofi; accorgendomi che questo costume genera ferocissime ostilità e dissidi,

> dai quali facilmente gli uomini sono portati alla sedizione, nonché molti altri mali che qui sarebbe troppo lungo enumerare, ho fermamente deciso di sottoporre la Scrittura ad un nuovo libero e spassionato esame e di non fare nessuna affermazione e di non accettare come suo insegnamento nulla di cui non potessi avere dal testo una prova più che evidente.[47]»

La Scrittura viene infatti trattata come un prodotto storico - un insieme di testi redatti da uomini diversi in diverse epoche storiche - e non come il mezzo privilegiato della rivelazione di Dio all'uomo. Le profezie narrate nel testo sacro vengono spiegate ricorrendo alla facoltà della "immaginazione" di coloro che le hanno pronunciate, mentre gli eventi miracolosi, privati di qualsiasi consistenza reale, vengono definiti come accadimenti che gli uomini non riescono a spiegarsi e che per questo, per l'ignoranza delle cause che li hanno prodotti, essi finiscono per attribuire a un intervento soprannaturale.

A differenza di Hobbes, Spinoza afferma che lo stato ideale non è quello assoluto autoritario, quindi con un monarca con potere inscindibile e irrevocabile. Scrive Spinoza a un suo corrispondente negli anni 1670:

> «La differenza fra me e Hobbes, della quale mi chiedete consiste in questo, che io continuo a mantenere integro il diritto naturale e affermo che al sommo potere in qualunque città non compete sopra i sudditi un diritto maggiore dell'autorità che egli ha sui sudditi stessi, come sempre avviene nello stato naturale.[48]»

Il potere dello Stato cioè, emana dal diritto e deve essere commisurato all'autorità che egli è capace di esprimere nei confronti dei cittadini.[49]

Un vero Stato deve essere retto da un monarca assoluto, ma non dispotico. Se infatti lo fosse, priverebbe i cittadini della libertà di parola e quindi in pratica non saprebbe come comportarsi per il bene comune. Inoltre secondo Spinoza l'assolutismo autoritario è la più fittizia forma di governo che ci sia, dal momento che si occupa di limitare con continui sforzi la libertà, che però essendo intrinseca al cittadino, non può mai essere soffocata totalmente: dunque gli sforzi del governo sarebbero allo stesso tempo sistematici, ma vani.

Infine, il *Trattato teologico-politico* sostiene la necessità per uno Stato di garantire ai suoi cittadini libertà di pensiero, di espressione e di religione attraverso una politica di tolleranza[50] di tutte le confessioni e di tutti i credi, senza interferenze in questioni che non riguardino la sicurezza e la pace della società.[51] In nome di questa libertà di coscienza Spinoza pretende l'assoluta laicità dello Stato. L'autorità religiosa non si deve intromettere nelle convinzioni di coscienza dei singoli cittadini; chi è credente obbedirà alla gerarchia della sua Chiesa e dovrà limitarsi a quanto la sua fede prescrive cercando di essere giusto e caritatevole verso il prossimo.[52]

Del resto un'analisi storica della Bibbia, sostiene Spinoza, conferma che questo è l'insegnamento dei profeti e degli apostoli una volta che lo si sia purificato dal loro carattere individuale e dalle incrostazioni dipendenti dalla mentalità e dalle epoche storiche in cui questi hanno vissuto. Qui il Dio di Spinoza ha ancora una configurazione personalistica che sarà negata nell'*Ethica*, ma tuttavia, sottoponendola a una purificazione razionalista, gli appare chiaro che la fede serve a indirizzare alla virtù gli uomini più semplici mentre la verità è riservata alla ragione filosofica.[53]

Nelle pagine conclusive, il filosofo olandese addita come modello di convivenza pacifica, pur nella diversità, la città di Amsterdam e le Province Unite olandesi.

Nonostante l'anonimato, Spinoza venne presto riconosciuto come autore dell'opera, che venne messa al bando dalle autorità olandesi a partire dal 1674, insieme con il *Leviatano* di Thomas Hobbes.

In una lettera scritta nel dicembre del 1675 e inviata ad Albert Burgh (strenuo difensore del Cattolicesimo), Spinoza spiega chiaramente il suo punto di vista sia sul Cattolicesimo sia sull'Islam. Spinoza afferma che entrambe le religioni sono fatte "per ingannare i popoli e per vincolare le menti degli uomini". Inoltre afferma che l'Islam supera di gran lunga il Cattolicesimo in ciò.[54][55]

Il modello della natura umana

La filosofia classica ha da sempre riguardato il conseguimento del benessere personale (eudaimonìa). Basta pensare a filosofi come Platone, Aristotele, o Socrate, così come per i cinici, gli scettici e gli stoici. Anche nei filosofi cristiani possiamo riscontrare lo stesso obiettivo, anche se veniva inteso come beatitudine e salvezza in un contesto che, ovviamente, includeva un Dio provvidenziale. Spinoza si inserisce nella tradizione eudemonica, anche se si è tentati di concentrare l'attenzione sulla visione "eretica" del *Deus sive Natura* dell' "Etica" o sulla critica di ciò che viene comunemente considerato religione nel "Trattato teologico-politico". L'obiettivo della filosofia di Spinoza era tuttavia quello di indicare una via per l'uomo verso il benessere e verso una sorta di stato di perfezione in cui l'uomo, raggiungendo un livello di vera prosperità, si avvicina, per certi aspetti all'immagine di Dio (o della Natura stessa). Lo scopo è dunque rispondere alla domanda "Qual è una buona vita?".[56]

Considerando che Spinoza afferma che *"Per quel che riguarda il bene e il male, neanch'essi indicano qualcosa di positivo nelle cose, in sé cioè considerate, ed essi non sono altro se non modi del pensare o nozioni che formiamo perché confrontiamo le cose tra di loro*[57]*"* , secondo il filosofo non ci sarebbe niente di veramente buono o cattivo, ma dipende tutto dalla mente di chi osserva. Bene e male non sono delle realtà o qualcosa che abbia esistenza ma solo modi di pensare, nozioni valutative. La domanda si riduce dunque a "esiste un criterio oggettivo per giudicare "buona" la vita di una persona?" Spinoza trova questo criterio in ciò che definisce ***"il modello della natura umana"*** (*exemplar naturae humanae*), un modello appunto non soggettivo che si basa sulla natura stessa e sul significato di essere umano. Un individuo sarà dunque più o meno perfetto in base a quanto vicino si trovi rispetto al modello, e più o meno buono in base al contributo della sua azione nel raggiungimento del modello.

È necessario dunque capire prima cosa sia per Spinoza l'essere umano. Molto di ciò che ha da dire il filosofo riguardo all'uomo ha a che fare con la sua concezione di Dio o Natura. L'essenza fondamentale di Dio o della Natura è la potenza, che è infinita. L'uomo e la mente umana, facendo parte della Natura, sono una particella finita di questa potenza infinita. Spinoza chiama la particella finita di potenza che forma ogni cosa in Natura, **conatus** (vagamente traducibile come "impulso"). Il conatus è "potenza d'agire", che in ogni cosa finita rappresenta lo sforzo di autoconservarsi come tale. Questo vale ovviamente anche per l'uomo. Il conatus dunque, è sia la resistenza a ciò che potrebbe indebolire e diminuire la potenza di un individuo ma anche il desiderio di ciò che ne aumenterebbe, appunto, la potenza. Questo, pur rimanendo sempre "attivo", non rimane invariato per tutta la vita di una persona. Il cambiamento di potenza di un individuo sia nel male che nel bene è determinato dagli "affetti". Spinoza risulta estremamente affascinato dall'emotività umana, infatti afferma che gli affetti sono fortemente condizionati non solo dal numero di persone coinvolte ma anche dal carattere di esse.

Dunque il modello verso cui aspirerà l'uomo sarà il cosiddetto "conatus supremo", che è il livello di accrescimento verso cui ogni individuo tende per sua stessa natura. Questo standard oggettivo può servire quindi anche come parametro per esprimere giudizi oggettivi su ciò che è buono e ciò che è cattivo.

Qualcosa sarà buono se contribuisce allo sforzo di accrescimento della potenza dell'individuo, e al contrario, qualcosa sarà cattivo se interferisce con lo sforzo che porta l'individuo a perseguire il modello ideale.

Spinoza parla infatti di "uomo perfetto" nel "Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene" definendolo come "quell'uomo che si unisce a Dio (che è l'essere perfettissimo) e di lui così gode"[58]. Tale condizione è ripresa anche nell'Etica con il nome di "uomo libero". Benché l'uomo libero rappresenti un ideale quasi irraggiungibile, al quale l'uomo può accostarsi solo asintoticamente, poiché un individuo dovrebbe essere privo di qualsiasi passione e non sottoposto agli affetti passivi, tuttavia esso trova un fondamento metafisico nella nostra stessa natura umana. Dunque, finché una persona fa ciò che è espressione della sua sola natura, essa è attiva e libera, quando invece fa ciò che è espressione anche della natura delle cose esterne allora è passiva e non libera. Un individuo è quindi schiavo quando è sollecitato da idee inadeguate, ovvero da quelle convinzioni derivanti dai sensi e dall'immaginazione, "le azioni della Mente nascono solo da idee adeguate; le passioni invece dipendono soltanto da idee inadeguate"[59].

Il problema è che l'individuo, essendo parte della Natura, non può non avvertire gli affetti esterni. Questo potrebbe far pensare che il modello della natura umana sia effettivamente irrangiungibile, poiché gli esseri umani reali sperimentano sempre le passioni. Soprattutto, siccome l'unico essere che è completamente libero dalle passioni è Dio, cercare di raggiungere la condizione di uomo libero sarebbe come sforzarsi di essere Dio. Tuttavia, la libertà per Spinoza non consiste nel non avere passioni, ma nel fatto che le idee adeguate devono essere più forti nei loro affetti delle idee inadeguate. L'uomo libero può "frenare" le sue passioni o trasformarle in idee adeguate attraverso la sua "fortitudo".

Si parla infatti di *akrasìa*, o debolezza di volontà, quando accade che un'idea adeguata entra in conflitto con una passione che spesso riesce a fuorviare la persona dal raggiungimento del modello. Questo processo avviene la maggior parte delle volte nel caso in cui l'idea razionale o adeguata promette il raggiungimento del bene in un futuro lontano, mentre l'idea inadeguata riguarda un piacere più vicino nel tempo. La persona libera quindi non soffrirà mai di *akrasia*, non sacrificherà mai un bene minore per uno maggiore, o un piacere futuro per uno immediato, poiché le sue priorità sono stabilite dalla ragione, che gli fa vedere ogni cosa nella sua vera necessità naturale e secondo quella che Spinoza definisce *sub specie aeternitatis* (la prospettiva dell'eternità), essa vede le cose come le vede Dio, senza una collocazione cronologica.

Associazioni

La persona libera è una persona razionalmente virtuosa, che riceve gioia dal condurre la propria vita assieme a coloro che vivono, come lei, secondo la guida della ragione. Essa dunque tenderà a formare associazioni e si unirà agli altri, poiché essi rappresentano un rafforzamento del suo stesso comportamento razionale.

Suicidio e morte

Grazie a queste conclusioni possiamo dunque giungere alla concezione che ha la persona libera del suicidio. La ragione nell'uomo libero non comanda niente che sia contrario alla nostra natura. La persona che quindi esercita con successo il *conatus* e si sforza di perseverare, non penserà mai al suicidio. Tuttavia riconosciamo che se un individuo è libero e razionale, ha una percezione consapevole di ciò che il suo futuro comporta rispetto al suo benessere e alla sua potenza d'agire. L'individuo quindi capirà se la sua vita porta al raggiungimento della perfezione o se al contrario, comporterà una diminuzione del suo *conatus*. La sua natura di uomo, che consiste nel perseverare in ciò che aumenta la sua virtù, riterrà preferibile, in quel

caso, porre fine alla propria vita. Per la persona libera il fine non è quello di vivere un'esistenza duratura, poiché l'esistenza è solo una condizione necessaria per perseverare nella virtù e raggiungere il modello della natura umana. Se questo non è possibile, l'esistenza non è più necessaria.

Parte della conoscenza adeguata dell'uomo consiste nella comprensione del suo posto nella natura, che lo rende consapevole del fatto che è solo un modo finito che sta godendo di un'esistenza solo temporanea. Come affronta la morte l'uomo libero? Spinoza ritiene che il modo razionale per affrontare la morte sia quello di non pensarci affatto.

"L'uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte; e la sua sapienza è una meditazione non della morte, ma della vita"[60].

La persona libera nella sua vita non fugge dalla morte, bensì gode della propria potenza e del rapporto con Dio o Natura. Persegue ciò che è bene non per paura, ma per il semplice motivo che è ciò che la ragione gli consiglia di fare. Anziché la paura irrazionale della morte, essa conosce la gioia razionale della vita. Anche perché la persona libera sa che non esiste una vita ultraterrena, nessun regno *post mortem* di ricompensa o punizione. Altrimenti la vita della persona libera sarebbe governata soltanto dalle passioni della speranza e della paura. Le emozioni generate dalla sorte della nostra anima possono essere estremamente forti e dominare gli affetti della nostra vita. Spinoza, minando la fede nell'immortalità, sta cercando di indebolire l'influenza che, come egli teme, la classe clericale esercita sempre più sulle menti e sulla politica, andando ad attaccare la loro arma più potente.

Opere

- 1660. *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand* (Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene)
  - a cura di Nicola Checchia, Carabba, Lanciano 1911; ristampa anastatica dell'ed. 1914, ivi 2009
  - trad. Giuseppe Semerari, Sansoni, Firenze 1953
  - a cura di Giovanni Casertano, Il tripode, Napoli-Firenze 1969 (antologia)
  - a cura di Filippo Mignini, Japadre, L'Aquila 1986
  - a cura di Ercole Chiari, Canova Edizioni di scuola e cultura, Dosson di Casier 2002
- 1662. *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Trattato sull'emendazione dell'intelletto) (incompiuto)
  - *in Opera quae supersunt omnia, a cura di Carl Hermann Bruder Lipsia, 1844*, su *books.google.it*.
  - a cura di Omero Domenico Bianca, La Stampa, Torino 1942
  - a cura di Armando Carlini, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1950 (estratti con il titolo *La riforma della intelligenza*)
  - Boringhieri, Torino 1962 (con *Principi della filosofia cartesiana* e *Pensieri metafisici*); poi a cura di Enrico de Angelis, SE, Milano 1990
  - trad. Marco Berté, Liviana, Padova 1966
  - a cura di Lino Rossi, Radar, Padova 1969
  - a cura di Emilia Giancotti Boscherini, Le Monnier, Firenze 1982 (antologia come *Il sistema filosofico e la teoria politica*)
  - a cura di Filippo Mignini, in *Opere*, Mondadori, Milano 2007
  - a cura di Michele Lavazza, Edizioni del Foglio Spinoziano, 2016

- 1663. *Principia Philosophiae Cartesianae - Cogitata metaphysica* (Principi della filosofia di Cartesio e Pensieri metafisici) (incompiuto)
  - trad. in Enrico Garulli, *Saggi su Spinoza, con traduzione dei Cogitata metaphysica*, Tipografia Steu, Urbino 1958
  - Boringhieri, Torino 1962 (con *Emendazione dell'intelletto* e *Pensieri metafisici*); poi a cura di Enrico de Angelis, SE, Milano 1990
  - a cura di Filippo Mignini, in *Opere*, Mondadori, Milano 2007 (come *Riflessioni metafisiche*)
  - a cura di Angelo Scivoletto, Le Monnier, Firenze 1966 (come *Pensieri di metafisica*)
  - a cura di Bruno Widmar, Milella, Lecce 1970
  - a cura di Emanuela Scribano, Laterza, Roma-Bari 1990
- 1670. *Tractatus Theologico-Politicus - Additiones ad Tractatum theologico-politicum* (Trattato teologico-politico - Annotazioni al Trattato teologico-politico)
  - *in Opera quae supersunt omnia, a cura di Carl Hermann Bruder Lipsia, 1846*, su *books.google.it*.
  - trad. Carlo Sarchi, Bortolotti, Milano 1875
  - a cura di Sante Casellato, Fantoni, Venezia 1945; La Nuova Italia, Firenze 1971; Fabbri, Milano 1996
  - a cura di Aldo Devizzi, Feltrinelli, Milano 1949 (estratti con il titolo *La libertà di pensiero*)
  - a cura di Pina Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007
  - a cura di Omero Proietti, in *Opere*, Mondadori, Milano 2007
  - a cura di Bruno Widmar, Stabilimenti tipografici della Editrice salentina, Galatina 1971 (estratti come *Lo Stato e la libertà*)
  - a cura di Remo Cantoni e Franco Fergnani, Utet, Torino 1972 (con *Etica*); TEA, Milano 1997
  - a cura di Emilia Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972; n. ed. 1980; con postfazione di Pina Totaro, ivi 2007
  - a cura di Emanuela Scribano, La nuova Italia, Firenze 1993 (antologia)
  - a cura di Arnaldo Petterlini, Zanichelli, Bologna 1995
  - a cura di Alessandro Dini, Rusconi, Milano 1999; Bompiani, Milano 2001
  - a cura di Pina Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007
- 1675/76. *Tractatus Politicus* (Trattato politico) (incompiuto)
  - *in Opera quae supersunt omnia, a cura di Carl Hermann Bruder Lipsia, 1844*, su *books.google.it*.
  - a cura di Antero Meozzi, Carabba, Lanciano 1918; ristampa anastatica, ivi 2009
  - a cura di Dino Formaggio, Paravia, Torino 1950
  - a cura di Antonio Droetto, Ramella, Torino 1958; n. ed. a cura di Ludovico Chianese, Nuove edizioni del Gallo, Roma 1991
  - a cura di Giorgio Radetti ed Emilia Giancotti Boscherini, La Nuova Italia, 1974 (estratti, come *Libertà religiosa e libertà politica*)
  - a cura di Lelia Pezzillo, Laterza, Roma-Bari 1991; n. ed. 1995
  - a cura di Aniello Montano, Il tripode, Napoli 1992
  - a cura di Paolo Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa 1999; n. ed. 2011
  - a cura di Gabriella Lamonica, postfazione di Annamaria Loche, Franco Angeli, Milano 1999
  - a cura di Omero Proietti, in *Opere*, Mondadori, Milano 2007

- 1677. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (Etica dimostrata con ordine geometrico)
  - trad. Carlo Sarchi, Bortolotti, Milano 1880
  - trad. Mario Rosazza, Fratelli Bocca, Torino 1913
  - a cura di Erminio Troilo, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1914; Bietti, Milano 1933; I Dioscuri, Genova 1990
  - a cura di Giovanni Gentile, Laterza, Bari 1915; ed. riveduta da Tommaso Fiore, ivi 1933
  - a cura di Augusto Guzzo, Vallecchi, Firenze 1923
  - a cura di Piero Martinetti, Paravia, Torino 1928; Patron, Bologna 1969
  - trad. Cordelia Guzzo Capone, Perrella, Napoli 1934 (estratti)
  - a cura di Antonio Corsano, Signorelli, Milano 1938
  - a cura di Enzo Paci, Principato, Messina 1938 (passi scelti)
  - a cura di Antonio Renda, Mondadori, Milano 1939; Herbita, Palermo 1974 (ed. rivista da Giuseppe Maria Sciacca)
  - a cura di Grazioso Ceriani, La Scuola, Brescia 1942 (estratti)
  - a cura di Vincenzo De Ruvo, Resta, Bari 1947
  - a cura di Giovanni Giulietti, Cedam, Padova 1947
  - a cura di Augusto Guzzo, Marzorati, Milano 1949 (estratti in antologia)
  - a cura di Giovanni Palumbo, Palumbo, Palermo 1959 (estratti in antologia)
  - trad. Sossio Giametta, Boringhieri, Torino 1959; n. ed. 1966; con introduzione di Salvatore Natoli, Bollati Boringhieri, Torino 2006
  - a cura di Raffaele Mango, Loffredo, Napoli 1969
  - a cura di Arturo Deregibus, in *Opere scelte*, Principato, Milano 1970 (antologia)
  - a cura di Remo Cantoni e Franco Fergnani, Utet, Torino 1972 (con *Trattato teologico-politico*); TEA, Milano 1997
  - trad. Piero Di Vona, La Nuova Italia, Firenze 1973 (antologia)
  - a cura di Giuseppa Saccaro Battisti, Loescher, Torino 1981 (antologia come *Il pensiero di Baruch Spinoza*)
  - a cura di Emilia Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988; n. ed. 1995; 1998; 2002
  - a cura di Mario Moisio, Stampa alternativa, Viterbo 1996 (estratto come *La superstizione*)
  - a cura di Pierre-François Moreau, Editori riuniti, Roma 1998 (antologia come *La ragione pensante*)
  - trad. Gaetano Durante, prefazione di Giorgio Agamben, Neri Pozza, Vicenza 2006 (testo latino dell'edizione critica di Carl Gebhardt); con note di Giovanni Gentile rivedute e ampliate da Giorgio Radetti, Bompiani, Milano 2007
  - a cura di Filippo Mignini, in *Opere*, Mondadori, Milano 2007
  - a cura di Piergiorgio Sensi, Armando, Roma 2008
  - a cura di Sergio Landucci, Laterza, Roma-Bari 2009
  - ed. critica del testo latino e traduzione di Paolo Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa 2014, 2ª edizione scheda (http://www.edizioniets.com/Scheda.asp?N=9788846738509)
- 1661/76. *Epistolario* (88 lettere)
  - *in Opera quae supersunt omnia, a cura di Carl Hermann Bruder Lipsia, 1844*, su *books.google.it*.
  - a cura di Ubaldo Lopes-Pegna, Carabba, Lanciano 1938 (2 voll.)
  - a cura di Antonio Droetto, Einaudi, Torino 1951; n. ed. 1974
  - a cura di Francesco Chiossone, Il melangolo, Genova 2007 (antologia come *Lettere sugli spiriti*)

    - a cura di Filippo Mignini e Omero Proietti, in *Opere*, Mondadori, Milano 2007
- 1677. *Compendium grammatices linguae Hebraeae* (Compendio di grammatica ebraica)
    - *in Opera quae supersunt omnia, a cura di Carl Hermann Bruder Lipsia, 1846*, su *books.google.it*.
    - a cura di Pina Totaro, traduzione italiana di Massimo Gargiulo, Firenze, Olschki, 2013.
- 1677. *Opera Posthuma*
    - a cura di Pina Totaro, Quodlibet, Macerata 2008 (ristampa anastatica)
- *Opera quae supersunt omnia*, a cura di Carl Hermann Bruder Lipsia, 1844-1846
- *Opera omnia*, a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, Biblia, Milano 1998 (opera su CD-ROM)
- *Opere*, edizione critica a cura di Filippo Mignini e Omero Proietti, Mondadori (I Meridiani), Milano 2007
- *Tutte le opere*, a cura di Andrea Sangiacomo, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2010 (traduzione dell'edizione curata da Carl Gebhardt nel 1925)

Note

1. ^ *Spinòza, Benedetto*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana. URL consultato il 18 gennaio 2023.
2. ^ *Spinoza, Benedetto*, in *Dizionario di filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009. URL consultato il 18 gennaio 2023.
3. ^ Bruno Migliorini *et al.*, *Scheda sul lemma "Spinoza"*, in *Dizionario d'ortografia e di pronunzia*, Rai Eri, 2010, ISBN 978-88-397-1478-7.
4. ^ Luciano Canepari, *Spinoza*, in *Il DiPI: dizionario di pronuncia italiana*, Bologna, Zanichelli, 2009, ISBN 978-88-08-10511-0.
5. ^ AA.VV., *Leggere la Sacra Scrittura*, ed. Jaca Book, 1986 p.32
6. ^ Luciano De Crescenzo, *Storia della filosofia moderna: da Cartesio a Kant*, Edizioni Mondadori, 2004, p.37
7. ^ P. Johnson, "Storia degli ebrei", Milano, 1987
8. ^ Non a caso gli è stato dedicato nel 1994 l'asteroide 7142 Spinoza (In (**EN**) M.P.C. 30800 del 16 ottobre 1997 (https://minorplanetcenter.net//iau/ECS/MPCArchive/1997/MPC_19971016.pdf))
9. Emilia Giancotti Boscherini, *Baruch Spinoza 1632-1677*,*Dichiarazione rabbinica autentica datata 27 luglio 1656 e firmata da Rabbi Saul Levi Morteira ed altri*, Roma, Editori Riuniti 1985, p. 13 e sgg.
10. Cfr. Fix, *Prophecy and reason*, and Kolakowski, *Chrétiens sans église* (OCLC 21559799 (https://www.worldcat.org/oclc/21559799)). Come citato in Lissa Roberts, *Centres and Cycles of Accumulation in and Around the Netherlands During the Early Modern Period*, Lit, 2012, p. 219.
11. ^ *Baruch Spinoza*, su *giornaledifilosofia.net*.
12. ^ Wiep van Bungee, *Spinoza Past and Present. Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*, Brill, 2012, p. 51, ISBN 9789004231375.
    «COLLEGIANTS. Since the publication of Meinsma's *Spinoza en zijn kring* it is considered a fact that Spinoza was friends with Collegiants such as Simon Joosten de Vries, Pieter Balling and Jarig Jelles.»
13. ^ Andrew Cooper Fix, *Prophecy and Reason The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton University Press, 2014, p. 67, ISBN 9781400861927, OCLC 1013966448.

14. ^ Alain Mince, "Spinoza, un romanzo ebreo", Baldini&Castoldi, trad. di Fernanda Littardi.
15. ^ Epistola XLVII del 16 febbraio 1673
16. ^ Epistola XLVIII del 30 marzo 1673
17. ^ P. Johnson, *Op.cit.*
18. ^ Leibniz aveva sentito parlare di Spinoza come uno stimato esperto di ottica e per un suo parere gli inviò nel 1671 le sue teorie sull'ottica (Leibniz, G.W. (1682) *Unicum Opticae, Catoptricae et Dioptricae Principium*. Lipsia, *Acta Eruditorum*). Spinoza lo ricambiò spedendogli una copia del suo *Tractatus Theologicus-Politicus*. Leibniz incontrò poi personalmente Spinoza nel 1676 all'Aia. (Cfr. Giuseppe Nastri, *Corruzione della filosofia: il pensiero moderno come antireligione*, Armando Editore, 2006, p.311)
19. ^ Alessandro Mezzena Lona, recensione su Il Piccolo del 29 giugno 2002su due biografie di Spinoza ad opera di Steven Nadler, "Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento" Einaudi, trad. di Davide Tarizzo, e Alain Mince "Spinoza, un romanzo ebreo", Baldini&Castoldi, trad. di Fernanda Littardi.
20. ^ *Gli eroi del pensiero*, Will Durant, a cura di Ettore e Mara Fabietti, ed. Sugar Editore, 1964
21. ^ Omero Proietti, *«Agnostos theos». Il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676)*, ed. Quodlibet, 2006
22. ^ Sul Compendium, cfr. G. Licata, “Spinoza e la cognitio universalis dell'ebraico. Demistificazione e speculazione grammaticale nel Compendio di grammatica ebraica”, Giornale di Metafisica, 3 (2009), pp. 625-661
23. ^ Un giudizio di parte cattolica sull'opera di Spinoza fu espresso dall'ecclesiastico letterato Giovanni Cristoforo Battelli (1658-1735) nella sua "censura" al *De tribus impostoribus magni liber* di Christian Kortholt (Pubblicato in Candida Carella, *L'aetas galileiana in Sapienza*, in Atti del convegno "Galileo e l'acqua: guardare il Cielo per capire la terra", Roma 17-18 dicembre 2009, Perugia 2010, pp. 47-81, in part. pp. 53-54.): «*Benedictus Spinosa eiusdem farinae scriptor multa edidit perniciosissima opuscula, praesertim vero Tractatum politicum, Tractatum theologico-politicum, Tractatum de intellectus emendatione, et Epistolas, in quibus manifeste detegitur ipsis etiam Herberto, ac Hobbesio deterior, et magis impius. Palam enim Atheismum profitetur, et docet. Dei existentiam, adeoque providentiam aperte negat, et irridet. Dei voce naturam tantum, seu hanc rerum universitatem intelligit. Non Angelos, non Diabolum, non Caelum, non Infernum agnoscit. Nulla praemia, vel supplicia futura credit, quippequi praesenti hac vita omnia terminari, nec post eam quidquam superesse censet, quod boni, vel mali, gaudij, vel doloris sit capax. Pari impietate resurrectionem, et ascensionem Christi negat; Prophetas, uti melancholicos, phantasticos, et stolidos ex praeconceptis falsis, ac absurdis opinionibus multa scripsisse ait, quae homines magis irritaverint, quam correxerint. Apostolos non ex revelatione, sed naturali iudicio tantum epistolas suas scripsisse; in Sacra scriptura multa contineri falsa, fabulosa, et sibi directe contraria, eiusque corpus non integrum, sed illius dumtaxat fragmenta ad nos pervenisse; Christi spiritum gentes etiam, et Turcas habere tradit. Mundum a se ipso exsistisse arbitratur. Soli potestati civili ius competere ait determinandi, quid iustum, quid iniustum, quid pium, quid impium sit. Peccatum non dari affirmat, nisi in ordine ad Civitatem, cui oboedentia negata est. Fidem non necessario requirere vera dogmata, sed posse etiam falsissima quaeque credenda recte proponi; fidei doctrinam unumquemque posse, imo debere convenienter suo captui, ingenio, et opinionibus intelligere, ac interpretari, adeo ut cuique, quidquid magis libet, credere liceat.*» (ACDF, Index, Protocolli, V3, cc. 507 r.-512 v.: 507 r. - v.)
24. ^ *intervista a Vittorio Hösle, Introduzione a Spinoza, EMSF, 1994.*, su *emsf.rai.it*. URL consultato il 23 luglio 2011 (archiviato dall'url originale il 29 luglio 2012).
25. ^ Steven Nadler,*Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. di Davide Tarizzo, Einaudi
26. ^ *Spinoza: una vita per l'etica*, su *maat.it*. URL consultato il 10 gennaio 2020.
27. ^ *Epistola XXI* a van Blijenbergh.

28. ^ La concezione religiosa spinoziana, secondo alcuni critici, sarà in parte fatta propria da Einstein (cfr. A. Brissoni, *Albert Einstein, relatività speciale e dintorni (1889-1905)*, Gangemi, Roma 2004).
29. ^ B. Spinoza, *Prefazione* al *Tractatus de intellectus emendatione*
30. ^ B. Spinoza, *Ethica*, II, prop.XLIII, scolio
31. ^ Giuseppe D'Anna, *Uno intuitu videre: sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Mimesis Edizioni, 2002
32. ^ Secondo alcuni interpreti del pensiero spinoziano così va intesa la parte in cui si dice che allorché si ha una conoscenza chiara e distinta si è *immediatamente* consapevoli della sua verità. Un criterio quindi dell'evidenza matematica che non è altri che intuizione.
33. ^ Foglio Spinoziano, *La "Scienza intuitiva di Spinoza" di Paolo Cristofolini (recensione)*, su *fogliospinoziano.it*, 23 novembre 2010. URL consultato il 23 maggio 2020 (archiviato il 2 settembre 2016).
34. ^ «Tutto il sistema di Spinoza si basa su otto definizioni con cui apre il primo libro dell' *Ethica*» in Battista Mondin, *Ontologia e metafisica*, Edizioni Studio Domenicano, 1999, p.54
35. ^ *spinożiano in Vocabolario - Treccani*, su *www.treccani.it*. URL consultato il 25 settembre 2022.
36. ^ Hans Küng, *Dio esiste?: Una risposta per oggi*, sez.*Tutto in Dio. L'eredità di Spinoza*, Fazi Editore, 2012
37. ^ Una concezione simile sulla doppia causalità e sull'unicità di Dio si ritrova nell'opera "*De la causa principio e uno*" di Giordano Bruno
38. ^ B. Spinoza, *Ethica*, I, propo.XXVIII
39. ^ Baruch Spinoza, *Etica*, Armando Editore, 2008 p.62
40. ^ B. Spinoza, *Ethica*, I, prop. XVII, scolio
41. ^ B. Spinoza, *Ethica*, prop. XXXIII, scolio II
42. ^ B. Spinoza, *Ethica*,II, prop.XLIX, scolio
43. ^ Giancarlo Petrella, *La nozione del possibile in Spinoza*, in *Dialegesthai*, vol. 17, n. 2015.
44. ^ Giancarlo Petrella, *La nozione di tempo in Spinoza. Fra accidentalità e Notiones Communes*, in *Dialegesthai*, vol. 16, n. 2014.
45. ^ Per Agostino, il tempo è creatura di Dio, oggetto della sua eternità: "l'eterno che cammina". (Agostino d'Ippona, *Confessiones* XI, 14, 17: 20, 26; 26, 33)
46. ^ Remo Bodei, *La geometria delle passioni*, ed. Feltrinelli
47. ^ B. Spinoza, *Etica* e *Trattato teologico-politico*, UTET, Torino, 1988, pp. 392-393
48. ^ In *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità* (http://www.deriveapprodi.org/2010/01/storia-politica-della-moltitudine/) Archiviato (https://web.archive.org/web/20130801190336/http://www.deriveapprodi.org/2010/01/storia-politica-della-moltitudine/) il 1º agosto 2013 in Internet Archive.. A cura di Filippo Del Lucchese. I libri di DeriveApprodi, 2010
49. ^ (**EN**) Toni Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, 2000, ISBN 978-0-8166-3670-9. URL consultato il 10 gennaio 2020.
50. ^ Alexandre Matheron, *Scritti su Spinoza*, Mimesis Edizioni, 2009, p.178
51. ^ «Ogni diritto nel campo del sacro è di competenza dell'autorità sovrana; la pratica religiosa esteriore deve accordarsi con la pace civile, se si vuole veramente obbedire a Dio.» (Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Cap.XXIX
52. ^ Patrizia Pozzi, *Spinoza, l'eresia della pace: Spinoza e Celan: lingua, memoria e identità*, Mimesis Edizioni, 2005 pp.55 e sgg.
53. ^ Si riprende qui la concezione aristocratica del sapere di Giordano Bruno tipica della cultura rinascimentale
54. ^ (**EN**) *Spinoza on Islam*, su *andrewbostom.org*, 13 febbraio 2012. URL consultato il 10 gennaio 2020.

55. ^ Baruch Spinoza, *Correspondence of Spinoza*, traduzione di A. Wolf, Kessinger Publishing, LLC, 2003, p. 354.
56. ^ *Spinoza sulla vita e sulla morte - Steven Nadler (2020)*.
57. ^ Etica, parte IV, prefazione, pag. 405
58. ^ Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene; parte Seconda, cap. IV. 10
59. ^ Etica, parte III, prop. III, p.251
60. ^ Etica, parte IV, prop. 67

Bibliografia

- Alquié, Ferdinand, *Il razionalismo di Spinoza*, Mursia, Milano 1987
- Althusser, Louis, *L'unica tradizione materialista: Spinoza*, CUEM, Milano 1998
- Altini, Carlo, (a cura di) *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, vol.I Tra Seicento e Settecento, Edizioni della Normale, Pisa 2020
- Altini, Carlo, (a cura di) *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, vol.II Tra Ottocento e Novecento, Edizioni della Normale, Pisa 2020
- Amoroso, Leonardo, *Vico, Spinoza e l'ermeneutica* in Amoroso, L., *Nastri vichiani*, ETS, Pisa 2018
- Atlan, Henri, *Cours de philosophie biologique et cognitiviste. Spinoza et la biologie actuelle*, Odile Jacob, Paris 2018
- Balibar, Etienne, *Spinoza politique. Le transindividuel*, puf, Paris 2018
- Basso, Paola, *Il secolo geometrico. La questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza a Kant*, Le Lettere, Milano 2004
- Bayle, Pierre, *Dizionario storico e critico: Spinoza*, PGRECO EDIZIONI, Milano 2015
- Belcaro Anna Maddalena, Effetto Spinoza. Avventure filosofiche, Ianieri Ed., 2020
- ____, *Le dimostrazioni per assurdo nell'*Etica *di Spinoza*, in «Giornale critico della filosofia italiana», Anno LXXX (LXXXII) Fasc.I - Genn.-Apr. 2001, pp. 90–116
- Bostrenghi, Daniela, *Bene agere, et laëtari. Paolo Cristofolini, Spinoza e la gioia*, in *L'eresia della libertà - Omaggio a Paolo Cristofolini*, ETS, PISA 2008
- ____, *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1996
- ____, (a cura di) *Hobbes e Spinoza.* Scienza e politica. Atti del Convegno di Urbino, 14-17 ottobre 1988, Bibliopolis, Napoli 1992
- ____, Santinelli, Cristina (a cura di) *Spinoza. Ricerche e prospettive* Per una storia dello spinozismo in Italia, Bibliopolis, Napoli 2007
- ____, Raspa, V., Santinelli, C., Visentin, S., (a cura di) *Spinoza. La potenza del comune*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2012
- Bove, L., Bras, G., Méchoulan, E., (a cura di) *Pascal et Spinoza. Pensées du contraste: de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, Éditions Amsterdam, Paris 2007
- Battistel, G.-Del Lucchese, F.-Morfino, V. (a cura di), *L'abisso dell'unica sostanza. L'immagine di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento tedesco*, Quodlibet, Macerata 2009
- Bettini, Amalia, *Il Cristo di Spinoza*, Ghibli, Milano 2005
- Biasutti, Franco, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Pàtron, Bologna 1979
- Bolduc, R. Carl, *Spinoza et l'approche éthique du problème de la libération. Critique du théologico-politique*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2009
- Bordoli, Roberto, *Dio ragione verità. Le polemiche su Descartes e su Spinoza presso l'Università di Franeker (1686-1719)*, Edizioni Quodlibet, Macerata 2009
- Hervé Cavallera, *Del retto agire. Spinoza e l'educazione*, il Segnalibro, Torino 1996

- Hervé A. Cavallera, *Spinoza. La saggezza dell'Occidente*, Pensa MultiMedia, Lecce- Rovato (BS), 2014
- Caporali, Riccardo, *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Napoli, Liguori Editore, 2000
- Chamla, Mino, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Franco Angeli, Milano 1996
- Cecchi, Delfo, *Estetica e eterodossia in Spinoza*, ETS, Pisa 2005
- Cerrato, Francesco, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, Quodlibet, Macerata 2008
- ____, *Liberare la modernità. Spinoza in Italia tra Risorgimento e Unità*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ) 2016
- ____, *Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes, Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2012
- (Colerus) Köhler, Johannes, *Breve ma veridica vita di Benedetto Spinoza*, Quodlibet, Macerata 1994
- Cristofolini, Paolo, *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano 2000
- ____, *Spinoza edonista*, Edizioni ETS, Pisa 2002
- ——-—, *Spinoza e le beatitudini* in *Conversazioni per Alberto Gajano* (a cura di Carlo Ginzburg e E. Scribano), ETS, Pisa 2005
- ———-, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, ETS, Pisa 2007
- ____, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Edizioni ETS, Pisa 2009
- ____, *Spinoza nel XXI secolo*, Edizioni ETS, Pisa 2012
- Colerus Lucas,*Le vite di Spinoza*. ed Quodlibet, 1995
- Curley, Edwin & Moreau, Pierre-François (a cura di), *Spinoza: Issues and Directions. Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, 1986*, Leiden, Brill, 1986
- Damasio, Antonio, *Alla ricerca di Spinoza*, Adelphi, Milano 2003
- Davidson, Donald, *La teoria causale degli affetti in Spinoza*, in Levi S., *Spinoza e il problema mente-corpo*, CUEM, Milano 2004
- Deleuze, Gilles, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini, Milano 1998
- ———, *Lettera a Réda Bensmaïa su Spinoza* in ID., *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2002
- ———, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 2004
- ———, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*(Cours Vincennes 1978-1981), ombre corte, Verona 2007
- Della Rocca, Michael, *Spinoza*, Routledge, Abingdon 2008
- Di Vona, Piero, *Uno Spinoza diverso. L'Ethica di Spinoza e dei suoi amici*. Morcelliana, Brescia 2011
- Donna, Diego, *Norma, Segno, Autorità. Filosofia, teologia e politica in Spinoza*, Bononia University Press, Bologna 2019
- Doueihi, Milad, *Augustine and Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2011
- Eksen, Gaye Çankaya, *Spinoza et Sartre. De la politique des singularités à l'éthique de générosité*, Classiques Garnier, Paris 2017
- Gangale, Lucia, *Il giovane Spinoza*, Edizioni Libellula, Lecce 2019
- Giancotti, Emilia, *Studi su Hobbes e Spinoza*. Bibliopolis, Napoli 1996
- ———, (a cura di) *Spinoza nel 350º anniversario della nascita*, Bibliopolis, Napoli 1985
- Gonella, Guido, *L'essenza dello Spinozismo*, Studium, Roma 1933
- Grassi, Paola, *L'interpretazione dell'immaginario.* Uno studio in Spinoza, ETS Pisa, 2002
- Guzzo, Augusto, *Il pensiero di Spinoza*, Vallecchi, Firenze 1924

- Hanus, Gilles, *Sans images ni paroles. Spinoza face à la révélation*, Édtions Verdier, Lagrasse 2013
- Henry, Michel, *Le bonheur de Spinoza: Suivi de Etude sur le spinozisme de Michel Henry: Suivi de: Étude sur le spinozisme de Michel Henry, par J.-M. Longneaux*, P. U. F., Paris 2004
- Jacquet, Chantal, *I rapporti corpo/mente in Spinoza e la critica al "parallelismo"*, in *L'eresia della libertà - Omaggio a Paolo Cristofolini*, ETS, PISA 2008
- Jaspers, Karl Theodor, *Spinoza*, Castelvecchi, Roma 2015
- Juffé, Michel, *Café Spinoza*, Édtions Le Bord de L'eau, Lormont 2017
- Koyré, Alexandre, *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, Ghibli, Milano 2002
- Labriola, Antonio, *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza*, Ghibli, Milano 2004
- Lenoir, Frédéric, *Le miracle Spinoza: Une philosophie pour éclairer notre vie*, Fayard, Paris 2017
- Levi, Sergio, *Spinoza e il problema mente/corpo*, CUEM, Milano 2004
- Lövith, Karl, *Spinoza. Deus sive Natura*, Donzelli, Roma 1999
- Lucas, Jean-Maximilien, *La vita del Signor Benedetto Spinoza*, Quodlibet, Macerata 1994
- Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2016
- Mack, Michael, *Spinoza and the Specters of Modernity, The Hidden Enlightenment of Diversity from Spinoza to Freud*, Continuum, London 2010
- Manzini, Frédéric, *Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris 2011
- Manzini, Frédéric, *Spinoza: une lecture d'Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 2015
- Martinetti, Piero, *Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1987
- Marx, Karl, *Quaderno Spinoza (1841)*, Bollati Boringhieri, Torino 1987
- Matheron, Alexandre, *Il "Trattato teologico-politico" visto dal giovane Marx*, in Marx, K., *Quaderno Spinoza (1841)*, Bollati Boringhieri, Torino 1987
- Melamed, Y. Yitzhak, *Spinoza's Metaphysics* Substance and Thought, Oxford University Press, New York 2015
- ———, (a cura di) *The Young Spinoza: A Metaphysician in the Making*, Oxford University Press, New York 2015
- Menasci, Roberto, *Benedetto Spinoza e la teosofia ebraica*, Rossi e Lavagno, Casalmonferrato 1910
- Mignini, Filippo,*Introduzione a Spinoza*, collana "I filosofi", Laterza, Bari 1965
- ———,*L'"Etica"di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2002
- Miller, Jon, *Spinoza and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2018
- Milner, Jean-Claude, *Le sage trompeur. Libres raisonnements sur Spinoza et les Juifs*, Éditions Verdier, Lagrasse 2013
- Montano, Aniello, *Ontologia e storia. Vico versus Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 2015
- ———, *Spinoza e i filosofi*, Le Lettere, Milano 2011
- Moreau, Pierre-François, *Spinoza e lo spinozismo*, Morcelliana, Brescia 2007
- ———,*Pourquoi Solomon?*, in *L'eresia della libertà - Omaggio a Paolo Cristofolini*, Ets, Pisa 2008
- ___, et Ramond Charles (a cura di), *Lectures de Spinoza*, Ellipses, Paris 2006
- Morfino, Vittorio, *Incursioni spinoziste*, Mimesis Edizioni, Milano 2002
- ———, (a cura di),*La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, Edizioni Unicopli, Milano 1998

- ———, (a cura di), Spinoza *contra* Leibniz. *Documenti di uno scontro intellettuale*, Edizioni Unicopli, Milano 2002
- ———, *Ancora sul vuoto. Tra Pascal e Spinoza*, in *L'eresia della libertà - Omaggio a Paolo Cristofolini*, Ets, Pisa 2008
- ———, *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2016
- Nadler, Steven,*Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*. Einaudi, Torino 1977
- ———, *L'eresia di Spinoza*, Einaudi, Torino 2005
- ———, *Think Least of Death: Spinoza on How to Live and How to Die*, Princeton Univ. Press, Princeton 2020
- ___, *Spinoza filosofo morale*, Jouvence, Sesto San Giovanni (MI) 2015
- Negri, Antonio, *Spinoza: L'anomalia selvaggia - Spinoza sovversivo-Democrazia ed eternità in Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2006
- Padovani, Umberto, *Il problema fondamentale della filosofia di Spinoza*, Vita e Pensiero, Milano 1921
- Proietti, Omero, *La città divisa. Flavio Giuseppe, Spinoza e i farisei*. Editrice 'il Calamo', Roma 2003
- Proietti, Omero, Agnostos Theos *Il carteggio Spinoza-Oldenburgh(1675-1676)*, Quodlibet, Macerata 2006
- Ravà, Adolfo, *Studi su Spinoza e Fichte*, Milano, Giuffrè 1958
- Ravera, Marco, *Invito al pensiero di Spinoza*, Milano, Mursia 1987
- Rensi, Giuseppe, *Spinoza*, Guerini e Associati, Milano 1999
- Ricco, Cesare, *Le dottrine giuridiche e politiche di Spinoza e Hobbes*, Vecchi, Giovinazzo 1884
- Rovere, Maxime, *Le Clan Spinoza. Amsterdam, 1677 L'invention de la liberté*, Flammarion, Paris 2017
- Saccaro Del Buffa, Giuseppa, *Alle origini del panteismo. Genesi dell'Etica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Franco Angeli, Milano 2004
- Sangiacomo, Andrea, *L'essenza del corpo. Spinoza e la scienza delle composizioni*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2013
- Santinelli, Cristina, *L'"errore grossolano" di Spinoza. A proposito di un giudizio di Nicolas Malebranche*, in *L'eresia della libertà - Omaggio a Paolo Cristofolini*, Ets, Pisa 2008
- Sarchi, Carlo, *Della dottrina di Benedetto De Spinoza e di Giovanbattista Vico*, Bortolotti, Milano 1977
- Scribano, Emanuela, *Guida alla lettura dell'"Etica" di Spinoza*, Roma-Bari, Laterza 2008
- Secretan, C.-Dagron, T.-Bove, L. (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières <<Radicales>>? Libertinage, athéisme et sinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Éd. Amsterdam, Paris 2007
- Segré, Ivan, *Spinoza: The Ethics of an Outlaw*, London, Bloomsbury, 2017
- Sgambato-Ledoux, Isabelle, *Oreste et Néron. Spinoza, Freud et le mal*, Classiques Garnier, Paris 2017
- Sini, Carlo, *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Ghibli, Milano 2005
- Smilevski, Goce, *Conversation with Spinoza*. Chicago: Northwestern University Press 2006
- Solmi, Edmondo, *B. Spinoza e Leone Ebreo*, Vincenzi, Modena 1903
- Sperduto, Donato, *Sull'utilità e sulla futilità della filosofia: Emanuele Severino tra Spinoza e Carlo Levi*, "Per la filosofia", Anno 68, 2006/3
- Spruit, Leen & Totaro, Pina (a cura di), *The Vatican Manuscript of Spinoza's "Ethica"*, BRILL, Leiden 2011

- Steinberg, Justin, *Spinoza's Political Psychology. The Taming of Fortune and Fear*, Cambridge University Press, Cambridge 2018
- Stewart, Matthew, *Il cortigiano e l'eretico. Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno* Feltrinelli, Milano 2007
- Strauss, Leo, *La critica della religione in Spinoza*. Editori Laterza, Roma-Bari 2003
- Totaro, Pina (a cura di), *Spinoziana* - Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale, Olschki Editore, Firenze 1997
- Totaro, Pina, *Instrumenta Mentis* - Contributi al lessico filosofico di Spinoza, Olschki Editore, Firenze 2009
- Toto, Francesco, "L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza", Mimesis, Milano 2014
- Trucchio, Aldo, "Come guidati da un'unica mente. Questioni di antropologia politica in Baruch Spinoza", Mimesis/Ghibli, , coll. "Spinoziana", Milano 2008.
- Van der Burg, Floris, *Davidson and Spinoza: Mind, Matter and Morality*, Routledge, London 2016
- Vinciguerra, Lorenzo, *La semiotica di Spinoza* (https://web.archive.org/web/20160304093004/http://www.edizioniets.it/scheda.asp?N=9788846731807). Pisa, Edizioni ETS (http://www.edizioniets.com) 2012.
- Visentin, Stefano, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa 2001
- Wartofsky, Marx, *Azione e passione: la costruzione spinoziana di una psicologia scientifica*, in Levi S., *Spinoza e il problema mente-corpo*, CUEM, Milano 2004
- Ward, Lee & Bruce, King, *Modern Democracy and the Theological-Political Problem in Spinoza, Rousseau, and Jefferson*, Palgrave Macmillan US, New York 2014
- Yalom, D. Irvin, *Il problema Spinoza*, Neri Pozza, Vicenza 2012
- Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretics, vol. 1: The Marrano of Reason*, Princeton Univ. Press, Princeton 1992
- ———, *Spinoza and Other Heretics, vol. 2: The Adventures of Immanence*, Princeton Univ. Press, Princeton 1992
- Zourabichvili, François, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, PUF, Paris 2002
- ———, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Negretto Editore, Mantova 2012

Voci correlate

- Ethica (Spinoza)
- Epistolario di Spinoza
- Spinozismo
- Determinismo
- Necessità
- Monismo
- Panteismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Benedictus de Spinoza**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Benedictus de Spinoza**
- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Benedictus de Spinoza**

- Wikisource contiene una pagina in lingua olandese dedicata a **Benedictus de Spinoza**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Benedictus de Spinoza**
- Wikibooks contiene il libro ***Baruch Spinoza: la terra promessa, la beatitudine e il volo interrotto***
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Benedictus de Spinoza (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Benedictus_de_Spinoza?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Spinòza, Benedetto*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Augusto Guzzo, *SPINOZA, Benedetto*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Spinoza, Benedetto (lat. Benedictus [ebr. Baruch] de Spinoza)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Spinoza, Benedetto (lat. Benedictus [ebr. Baruch] de Spinoza)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Richard H. Popkin, *Benedict de Spinoza*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Baruch Spinoza*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Baruch Spinoza*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Baruch Spinoza*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di Baruch Spinoza*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Baruch Spinoza* / *Baruch Spinoza (altra versione)* / *Baruch Spinoza (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Baruch Spinoza*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Baruch Spinoza*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Baruch Spinoza* / *Baruch Spinoza (altra versione)* / *Baruch Spinoza (altra versione)* / *Baruch Spinoza (altra versione)*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Baruch Spinoza*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Baruch Spinoza* / *Baruch Spinoza (altra versione)*, su *Goodreads*.
- (EN) *Baruch Spinoza*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Registrazioni audiovisive di Baruch Spinoza*, su *Rai Teche*, Rai.
- *SpInoza Bibliography*, su *spinoza.hab.de*.
- (FR) *Bulletin de bibliographie spinoziste della rivista Archives de philosophie*, su *Archives de philosophie*.
- *Foglio Spinoziano, sito italiano di studi spinoziani*, su *fogliospinoziano.it*.
- *Opera posthuma, Amsterdam 1677*, su *quodlibet.it*. Riproduzione fotografica integrale / Complete photographic reproduction, a cura di Filippo Mignini
- *Edizione multilingue dell'Etica di Spinoza*, su *ethicadb.org*. URL consultato il 13 febbraio 2010 (archiviato dall'url originale l'11 gennaio 2012).
- *Frontespizi*, su *iliesi.cnr.it*. URL consultato il 22 novembre 2010 (archiviato dall'url originale il 14 novembre 2012). dall'Archivio di Testi per la storia dello Spinozismo
- *Spinoza e l'ateismo*, su *uaar.it*.
- *Remo Bodei: Spinoza, un filosofo maledetto, sul portale RAI Filosofia*, su *raicultura.it*.

- (EN) *A Dedication to Spinoza's Insight*, su *yesselman.com*. URL consultato il 2 ottobre 2008 (archiviato dall'url originale il 24 settembre 2008).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 22149024 (https://viaf.org/viaf/22149024) · ISNI (EN) 0000 0001 2277 3344 (http://isni.org/isni/0000000122773344) · SBN CFIV036328 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV036328?core=autoriall) · BAV 495/19573 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_19573) · CERL cnp01318475 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01318475) · Europeana agent/base/186 (https://data.europeana.eu/agent/base/186) · ULAN (EN) 500341371 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500341371) · LCCN (EN) n79018753 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79018753) · GND (DE) 118616242 (https://d-nb.info/gnd/118616242) · BNE (ES) XX892756 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX892756) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX892756) · BNF (FR) cb11925350v (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11925350v) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11925350v) · J9U (EN, HE) 987007268444205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007268444205171) · NSK (HR) 000003752 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000003752) · NDL (EN, JA) 00457332 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00457332) · CONOR.SI (SL) 6806883 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/6806883) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79018753 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79018753)

Portale Biografie **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Baruch_Spinoza&oldid=138471873"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 24 mar 2024 alle 13:10.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

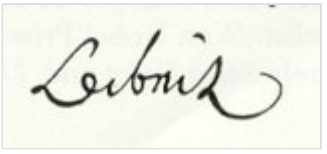
Gottfried Wilhelm von Leibniz

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Gottfried Wilhelm Leibniz, scritto alternativamente - in tedesco ed in francese - **Leibnitz** e conosciuto anche come **Leibnitius** in latino e **Leibnizio** in italiano (AFI: ['ɡɔtfʁiːt 'vɪlhɛlm 'laɪpnɪts]; Lipsia, 1º luglio 1646[1] – Hannover, 14 novembre 1716), è stato un matematico, filosofo, logico, teologo, linguista, glottoteta, diplomatico, giurista, storico e magistrato tedesco.

Ritratto di Gottfried Wilhelm Leibniz conservato presso la Biblioteca regionale di Hannover.

Tra i massimi esponenti del pensiero occidentale, nonché una delle poche figure di "genio universale", la sua applicazione intellettuale a pressoché tutte le discipline del sapere ne rende l'opera vastissima e studiata ancor oggi trasversalmente[2]: a lui ed a Isaac Newton vengono generalmente attribuiti l'introduzione e i primi sviluppi del calcolo infinitesimale, in particolare il concetto di integrale, per il quale si usano ancora oggi molte sue notazioni, i termini "dinamica"[3] e "funzione",[4] che egli usò per individuare le proprietà di una curva, tra cui l'andamento, la pendenza, la corda, la perpendicolare in un punto.



Firma di Leibniz

Considerato il precursore dell'informatica, della neuroinformatica e del calcolo automatico, fu inventore di una calcolatrice meccanica detta *Macchina di Leibniz*; inoltre alcuni ambiti della sua filosofia aprirono numerosi spiragli sulla dimensione dell'inconscio che solo nel XIX secolo si riconoscerà come realtà istintuale effettiva, specialmente negli scritti antesignani di Nietzsche, ma che si tenterà di formalizzare scientificamente solo nel XX secolo, con Sigmund Freud.

Indice

Biografia
- Gli inizi
- La carriera
- Morte e sepoltura

Pensiero
- La calcolatrice e il sistema binario
- Il calcolo infinitesimale
- Monadologia
- Il principio degli indiscernibili e il principio di ragion sufficiente
- Retroazione

La disputa delle priorità
Opere
Edizioni parziali
Edizione critica
Corrispondenza
Manoscritti
Traduzioni italiane
Riconoscimenti
Note
Bibliografia
Edizioni antiche
Studi su Leibniz
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Gli inizi

Lipsia: Scuola di san Nicola, che Leibniz frequentò per 6 anni

Leibniz nacque, secondo il calendario giuliano, ancora vigente nei territori protestanti del Sacro Romano Impero, il 21 giugno[5] 1646 a Lipsia e due giorni dopo fu battezzato nella chiesa di San Nicola (Lipsia).[6] Il padre Friedrich Leibnütz (1597–1652), nativo di Altenberg, era un giurista e professore di etica presso l'Università di Lipsia, la madre Caterina era figlia del professore e giurista di Lipsia Wilhelm Schmuck; la famiglia paterna era di origine soraba ed il suo cognome originario era Lubeniecz, poi germanizzato in Leibnütz ed infine in Leibniz.[7][8]

Tra gli otto e i dodici anni di età Leibniz, con l'aiuto della biblioteca paterna, apprese da autodidatta le lingue latina e greca. Dal 1655 al 1661 frequentò la Scuola di San Nicola a Lipsia. Nel 1661 s'iscrisse all'Università di Lipsia e intraprese gli studi filosofici, seguendo i corsi del teologo Johann Adam Schertzer[9] e del filosofo teoretico Jakob Thomasius. Il 20 giugno 1663 si immatricolò all'Università di Jena, dove studiò matematica, fisica ed astronomia sotto la guida di Erhard Weigel.

A 20 anni volle conseguire la laurea in diritto, ma il Decano della facoltà si oppose sostenendo che era troppo giovane;[10] per aggirare l'ostacolo il 4 ottobre 1666 si immatricolò a Norimberga presso l'Università di Altdorf, dove il 15 novembre presentò la sua tesi *Disputatio de casi perplexibus in jure*, sotto la docenza del giurista Johann Wolfgang Textor, ottenendo il 22 febbraio 1667 il titolo di *Juris Utriusque Doctor*.[11]

Nel 1667 divenne segretario di una società segreta di alchimisti, però giunse presto a ridicolizzare i loro esperimenti.[12]

La carriera

Successivamente fino al 1672 fu al servizio dell'arcivescovo di Magonza Johann Philipp von Schönborn. Durante il periodo trascorso a Magonza visse a Boyneburger Hof, la residenza del maresciallo dell'Elettorato di Magonza Johann Christian von Boyneburg, che riuscì a procurargli un posto di collaboratore del consigliere di corte Hermann Andreas Lasser. Insieme a Lasser lavorò ad una riforma del diritto romano (*Corpus juris reconcinnatum*), un compito affidatogli dal principe elettore. La sua opera del 1667 *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (Il nuovo metodo di apprendere e insegnare la giurisprudenza) ottenne nei circoli specializzati un buon apprezzamento.

Nel 1670 Leibniz, nonostante la sua fede luterana, salì al grado di consigliere presso il tribunale supremo di appello.[13] Nel 1672, su incarico di Boyneburg, Leibniz si recò a Parigi come diplomatico e vi rimase fino al 1676. In questo periodo fa la conoscenza di Christian Huygens, sotto la cui guida approfondisce gli studi di matematica e di fisica. Durante il suo soggiorno a Parigi, sottopose a Luigi XIV un piano per una campagna di occupazione dell'Egitto,[14] per distoglierlo dalle guerre di occupazione in Europa, ma il re respinse il progetto. Nel 1672/73 completò il suo progetto della prima calcolatrice meccanica in grado di eseguire moltiplicazioni e divisioni, che presentò alla Royal Society di Londra.

La principessa Sophie von Hannover onora Leibniz simbolicamente con una corona di alloro
(Bassorilievo di Karl Gundelach, parte del frisone storico sul Nuovo municipio di Hannover)

Già dal 1668, il duca Giovanni Federico di Brunswick-Lüneburg aveva proposto a Leibniz l'incarico di bibliotecario presso la sua città di residenza, Hannover; dopo numerosi rifiuti Leibniz accettò infine l'invito del duca[15] e nell'arco di due anni fu anche consigliere di corte di Giovanni Federico.[16] Sotto Ernesto Augusto di Brunswick-Lüneburg, nel 1691, Leibniz divenne bibliotecario della Biblioteca del duca Augusto a Wolfenbüttel, e fu in vivace scambio di opinioni con la principessa elettrice Sofia del Palatinato e con sua figlia, la regina di Prussia Sofia Carlotta di Hannover.[17]

Nel 1682–1686 Leibniz si occupò dei problemi tecnici delle miniere dell'Oberharz; egli si recava frequentemente a Clausthal e diede numerosi consigli per il miglioramento delle miniere.[18]

Dal 1685 Leibniz viaggiò attraverso l'Europa per conto del casato dei Welfen allo scopo di scrivere una storia di quella famiglia; nel 1688 ebbe l'occasione di ottenere udienza a Vienna dall'imperatore Leopoldo I d'Asburgo e gli espose i suoi piani per una riforma monetaria, del commercio e dell'industria, per il finanziamento delle guerre turche, la costruzione degli archivi imperiali e molte altre cose, ma tutto ciò gli procurò solo grande attenzione da parte dell'Imperatore.

Nel 1698 andò ad abitare ad Hannover, nella casa che oggi da lui prende il nome; qui egli poco dopo accolse il suo allievo e segretario Rafael Levi.[19]

Nel 1700, dopo trattative con il principe elettore del Brandeburgo Federico III, il futuro re Federico I di Prussia, furono realizzati i progetti per un'Accademia reale prussiana delle Scienze, sul modello di quelle francese e inglese. L'accademia venne fondata con il sostegno della moglie di Federico, Sofia Carlotta, alla cui corte nel castello di Charlottenburg Leibniz fu frequentemente ospite, ed egli ne fu il primo presidente.

Copia del busto di Leibniz nel *Leibniztempel* ad Hannover

Nel 1704 vi furono a Dresda trattative per la fondazione di un'Accademia sassone. Egli fondò in totale tre accademie, che sono ancor oggi attive: la Società brandeburghese delle Scienze[20] (oggi ancora attiva come Società berlinese delle Scienze e anche come Accademia delle scienze di Berlino) come le accademie di Vienna e di San Pietroburgo.

Gottfried Wilhelm Leibniz fu, presumibilmente verso la fine del 1711, elevato al rango di nobile dall'imperatore Carlo VI con il titolo di barone,[21] ma tuttavia ne manca la relativa documentazione.

Poco prima della sua morte i rapporti con la casa di Hannover, ora guidata da Giorgio I Ludovico, si raffreddarono.

Morte e sepoltura

Leibniz, sempre più solo, morì ad Hannover il 14 novembre 1716, all'età di 70 anni e la sua salma venne inumata nella chiesa luterana di San Giovanni. La cornice in cui si svolse la cerimonia della sepoltura è controversa. Molti sostengono che la salma fosse accompagnata solo dal suo segretario[22] e che nessun prete abbia accompagnato la sepoltura.[23]

Lapide commemorativa nella chiesa luterana di San Giovanni ad Hannover

Al contrario Johann Georg von Eckhart (suo segretario e collaboratore dalla fine del 1698) e Johann Hermann Vogler (suo ultimo assistente e copista) sostengono che la sepoltura abbia avuto luogo il 14 dicembre 1716 con la partecipazione del predicatore di corte David Rupert Erythropel.[24] Eckhart, che pochi giorni dopo la morte di Leibniz fu nominato Consigliere di corte e suo successore come bibliotecario e storiografo del casato degli Hannover,[25] racconta che tutti i colleghi, gli impiegati di corte, erano stati invitati alla sepoltura, ma che solo lui stesso vi partecipò come unico rappresentante del suo stato sociale.[26]

Sulla bara il consigliere Eckhart fece apporre un ornamento che mostrava un 1 all'interno di uno 0, con l'iscrizione *OMNIA AD UNUM*, quale indicazione del sistema numerico binario sviluppato da Leibniz.[27]

Pensiero

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Pensiero di Leibniz****.*

La calcolatrice e il sistema binario

> «Nulla va considerato come un male assoluto: altrimenti Dio non sarebbe sommamente sapiente per afferrarlo con la mente, oppure non sarebbe sommamente potente per eliminarlo.»
>
> (Gottfried Leibniz, Lettera a Magnus Wedderkopf - maggio 1671)

Nel 1673 Leibniz presentò alla Royal Society di Londra il progetto della prima calcolatrice meccanica in grado di eseguire moltiplicazioni e divisioni. L'innovazione principale rispetto alla pascalina e alla calcolatrice di Schickard (peraltro ignota all'epoca), che erano essenzialmente delle "addizionatrici", fu l'introduzione del trapositore, che permetteva di "memorizzare" un numero per sommarlo ripetutamente[28]. L'invenzione gli fruttò l'ammissione alla Royal Society, ma non ebbe immediata applicazione per le difficoltà costruttive, all'epoca insormontabili. Solo nel 1820 Xavier Thomas de Colmar riuscì a produrre la prima calcolatrice commerciale, l'aritmometro, basato su un progetto quasi identico. Il cilindro trapositore di Leibniz, sia pur modificato, fu poi l'elemento principale di molte calcolatrici successive, fino alla Curta.

Un'altra grande intuizione di Leibniz fu alla base del primo tentativo di costruire una calcolatrice che utilizzava il sistema numerico binario, peraltro già introdotto da Juan Caramuel. La macchina funzionava con delle biglie. La presenza o meno di una biglia in una posizione determinava il valore 1 o 0. Anche questa idea non ebbe un seguito immediato e si dovette attendere George Boole e lo sviluppo dei calcolatori elettronici perché venisse ripresa e sviluppata.

Leibniz fu il primo a far conoscere in Europa l'antico testo cinese, *I Ching* con la sua pubblicazione del 1697 *Novissima sinica* (*Ultime notizie dalla Cina*). Leibniz vide in quel simbolismo (linea spezzata = 0; linea unita = 1) un perfetto esempio di numerazione binaria come illustrò nel suo saggio del 1705, *Spiegazione dell'aritmetica binaria*. Il sistema numerico posizionale in base 2 o notazione binaria, verrà poi, come è noto, "riscoperto" nel XIX secolo da George Boole[29][30].

Il calcolo infinitesimale

Da un punto di vista scientifico, mentre con Kepler la Germania aveva raggiunto un altissimo livello, negli anni che separano Kepler e Leibniz si è verificata una carenza da parte della scienza tedesca che resta completamente estranea al fervore di ricerche caratteristico invece degli altri Stati europei (in particolare Francia e Inghilterra). Molto probabilmente questa fu dovuta alla partecipazione della Germania alla guerra dei Trent'anni. È proprio grazie a Leibniz che la scienza tedesca tornerà ad avere una fondamentale importanza nella cultura europea, collegandola soprattutto ai recenti sviluppi raggiunti dalla scienza nel resto d'Europa (in particolare da Cartesio, Pascal e Newton). Il tutto iniziò con la necessità di trovare una concezione nuova che potesse risolvere i difetti e le lacune sia della concezione teleologica degli scolastici, sia di quella meccanicistica cartesiana e spinoziana, il cui contrasto lo aveva rivissuto interamente nel proprio animo durante i suoi studi. Quindi, mentre si trovava a Parigi presso la corte di Luigi XIV, sotto

consiglio del fisico Huygens e influenzato dagli scritti di Euclide, Descartes, Pascal (forse l'influenza maggiore l'ha avuta proprio da lui) e i vari matematici che si erano occupati di questioni infinitesimali, cominciò a cimentarsi con problemi di analisi, cercando nuovi metodi per tracciare le tangenti, e comprese il collegamento tra i due grandi problemi studiati fino a quel momento: la quadratura delle curve e la determinazione delle tangenti.

I suoi studi ebbero una svolta quando, trovandosi a Londra, grazie all'aiuto di Henry Oldenburg fu informato che recentemente Newton aveva portato a termine ricerche significative, ancora inedite, sui problemi infinitesimali, rispondendo che anche lui era giunto a risultati notevoli a riguardo. Nonostante non lo conobbe mai di persona, la figura di Newton ebbe una particolare rilevanza per Leibniz, soprattutto per quanto riguarda il calcolo infinitesimale. Infatti, anche dopo essere tornato a Parigi, mediante l'Oldenburg e mediante il matematico Walther von Tschirnhaus il filosofo cercò di ricevere notizie riguardanti le scoperte dell'inglese. Nel 1676, dopo molte insistenze, Leibniz ottenne finalmente, sempre grazie all'Oldenburg, alcune informazioni più particolari. Infatti Newton gli inviò (per tramite dell'Oldenburg) due famose lettere, nella prima delle quali sono riportati il teorema del binomio per esponenti razionali qualunque e gli sviluppi in serie di alcune importanti funzioni, mentre nella seconda sono riportati molti risultati riguardanti le quadrature di curve, oltre a un metodo per calcolare π in modo più rapido che non con la serie di Leibniz. In questa seconda lettera si trovano poi alcune indicazioni sul metodo delle flussioni, date però a mezzo di veri crittogrammi indecifrabili. Rispondendo all'Olenburg, Leibniz dichiarò che le ricerche di Newton avevano scopo analogo alle sue, ma nonostante ciò erano diverse; allo stesso tempo enumerò varie questioni che egli era in grado di risolvere, ma senza svelare il proprio metodo di risoluzione.[31]

Dopo la fondazione degli "Acta eruditorum", nel 1677 Leibniz aveva in mente di pubblicare una memoria sul calcolo infinitesimale, ma non lo fece, volendola rendere più perfetta. Quindi, nel 1684, dopo qualche discussione con Tschirnhaus, pubblicò una esposizione sistematica del calcolo differenziale, celebre memoria con il titolo *Nova methodus pro maximis et minimis, itemque tangentibus, quae nec fractas, nec irrationales quantitates moratur, et singulare pro illis calculi genus*. In questa commise l'errore di non menzionare le corrispondenti ricerche di Newton, che invece aveva accennato a Leibniz nello scolio del primo libro dei suoi *Principia*. Questo evento fu un accenno alla grande diatriba tra Leibniz e Newton, che tuttavia iniziò soltanto nel 1699 per opera di Nicolas Fatio de Duillier. Questa faccenda fu talmente importante che la contesa continuò anche dopo la morte di Leibniz e nella terza edizione dei *Principia* Newton fece modificare lo scolio in cui venivano riconosciuti i meriti del tedesco. Essa non finì nemmeno con la morte di Newton, ma si trasformò in una specie di conflitto scientifico tra Inghilterra e Germania (poi tra Inghilterra e continente). Infatti, la forma differenziale fu adottata dai matematici continentali e respinta invece dagli inglesi, i quali proprio per questa loro posizione di principio incontrarono non pochi ostacoli nello sviluppo delle ricerche infinitesimali[32].

Anche a causa di questa discussione, si deve specificare che l'invenzione del calcolo infinitesimale non fu una prole "*sine matre creata*", e quindi è necessario specificare che non è possibile ritenere Leibniz l'inventore di questo ramo della matematica, ma se si limita la novità della celebre invenzione alla precisazione delle regole per il calcolo degli infinitesimi, e quindi si attribuisce una particolare importanza alla parte formale del calcolo, si deve riconoscere che l'opera di Leibniz non solo non ha ricalcato pedissequamente quella di Newton, ma l'ha sopravanzata di molto. A riguardo Guido Castelnuovo scrive: «Nel calcolo infinitesimale odierno si trovano maggiori tracce dei procedimenti formali di Leibniz che di quelli, sostanzialmente equivalenti, dovuti al sommo matematico inglese», mentre Hermann Hankel precisa: «anche se Leibniz avesse conosciuto tutti i metodi del suo rivale, sarebbe stato sufficiente il suo solo algoritmo a renderlo immortale; già lo stesso linguaggio comune l'ha riconosciuto con sicuro istinto,

attribuendo il nome di “metodo delle flussioni e delle fluenti” alla scoperta di Newton, e quello invece più importante di “calcolo differenziale e integrale” alla scoperta di Leibniz».[33] La differenza tra i due sta anche nel fatto che, a differenza di Newton, Leibniz inventò il calcolo infinitesimale a partire da considerazioni essenzialmente filosofiche, diventando “la base di un sistema generale delle cose” , e infatti André Bloch scrive: «Leibniz aspirava a dare un sistema completo di tutte le nostre percezioni, e il punto di vista metafisico si mescolava strettamente, in lui, con il punto di vista matematico. Procedendo in un modo tutto diverso, Newton non separava mai le considerazioni infinitesimali dai dati fisici o cinematici che servono a interpretarli».[34]

Esponiamo quindi la base filosofica della scoperta di Leibniz. Fino al secolo scorso la maggioranza dei critici lo interpretava come una filosofia di tipo essenzialmente matematico, anche a causa di come egli stesso la definiva («La mia filosofia è tutta matematica, o per così dire, potrebbe diventarlo»), ma oggi si tende a mettere in luce l’aspetto più schiettamente metafisico del suo pensiero. La ragione matematica e logica non bastano a Leibniz , non possono costituire per lui «la legge suprema del reale…La sua visione, che spazia al di là del campo logico e del campo fisico… ha bisogno di un’altra legge più mobile, più vitale… Il finalismo contrapposto al meccanicismo, il carattere giuridico e architettonico dell’ordine universale, sono tutti sforzi in questa direzione, tentativi di formare questa legge.» (Eugenio Colorni). Per lui le regole cartesiane sono puri precetti psicologici, non logici; hanno soltanto un valore soggettivo, non oggettivo, in quanto per raggiungere l’oggettività occorre risolvere i concetti scientifici nelle verità prime che li compongono, verità puramente logiche o identiche; quindi è necessario tradurre i procedimenti più difficili del pensiero in simboli idonei, che funzionino quasi meccanicamente. Già nella sua tesi di laurea del 1666, con il titolo *Dissertatio de Arte Combinatoria*, Leibniz afferma che, se fosse possibile risolvere tutti i concetti complessi in elementi semplici ed esprimere quest’ultimi con pochi simboli caratteristici, si avrebbe “ipso facto” un procedimento, non solo per esprimere con esattezza le verità già note, ma anche per scoprirne delle nuove. Tuttavia, la ricerca di una “caratteristica universale” rimase per tutta la sua vita uno dei suoi motivi ispiratori e uno dei progetti più ambiziosi della sua filosofia. Infatti, secondo lui, non solo la matematica classica, ma anche la matematica futura, avrebbe dovuto risultare ricavabile da quella “arte combinatoria”; è qui che si inserisce la critica di Leibniz all’algebra, considerata come “calcolo delle grandezze finite”.

Per spiegare ciò bisogna capire che una delle preoccupazioni fondamentali della filosofia di Leibniz è la ricerca ovunque delle piccole differenze, quindi, come questo accade nella psicologia e nella natura, ciò deve accadere anche nella matematica, dove accanto al calcolo simbolico delle grandezze finite è indispensabile farne sorgere uno delle grandezze infinitesime. Su questo, Bloch spiega: «Le nostre idee presentano fra loro una serie di differenze continue… Ma le differenze infinitamente piccole non possono entrare utilmente nei nostri calcoli, se non troviamo dei simboli nuovi adatti ad esse, e se non le sottoponiamo a speciali operazioni. Di qui la necessità di creare un’algebra infinitesimale, se si vuole giungere a una logica universale»[35]. Quindi Leibniz va in cerca di una nuova scienza (la caratteristica universale) che sia in grado di sostituire l’algebra di Descartes, che non poteva compiere la funzione attribuitale dal suo autore. Quindi l’algebra di Leibniz dovrà produrre simboli nuovi, capaci di esprimere con esattezza anche le più complesse relazioni tra le differenze infinitamente piccole.

In conclusione, è stata l'esigenza di una caratteristica universale ciò che ha spinto Leibniz ad inventare i simboli differenziali, è stata la perfetta riuscita di questi simboli ad avvalorarlo nella sua convinzione riguardo alla rilevanza capitale della caratteristica. Nessuno più di lui ha compreso il valore scientifico dei simboli. Egli scrive:

> «ai simboli è da richiedere che essi si prestino alla ricerca; ciò succede principalmente quando essi esprimono in modo conciso e quasi dipingono l'intima natura della cosa, perché essi allora risparmiano mirabilmente lo sforzo del pensiero.»

A riguardo, il matematico Louis Couturat scrive: «Non v'ha dubbio che l'invenzione più celebre di Leibniz, quella del calcolo infinitesimale, procede dalla sua ricerca costante di simboli nuovi e più generali, e inversamente essa ha molto contribuito a confermarlo nella sua opinione circa la capitale importanza di una buona caratteristica per la scienza deduttiva».

Monadologia

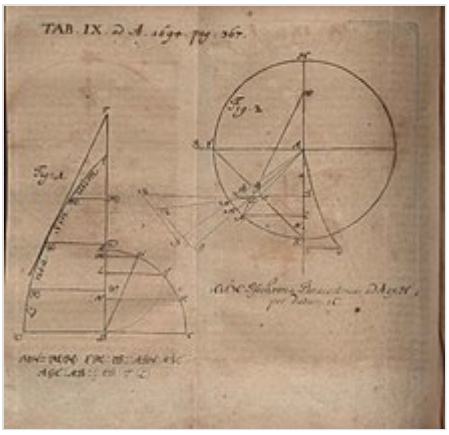


Illustrazione all'articolo *G.G.L.Constructio propria problematis de Curva Isochrona Paracentrica* pubblicato sugli Acta Eruditorum del 1694

Il suo contributo filosofico alla metafisica è basato sulla *Monadologia*, che introduce le Monadi come "forme sostanziali dell'essere". Le Monadi sono delle specie di atomi spirituali, eterne, non scomponibili, individuali, seguono delle leggi proprie, non interagiscono, ognuna di esse riflette l'intero universo in un'armonia prestabilita. Dio e l'uomo sono anche monadi: le monadi differiscono tra loro, secondo una scala gerarchica, per la quantità di coscienza che ognuna ha di sé e di Dio; in quest'ultimo si ha l'autocoscienza massima, chiamata «appercezione».

Nel modo abbozzato in precedenza, il concetto di monade risolve il problema dell'interazione tra mente e materia che sorge nel sistema di Cartesio, così come l'individuazione all'apparenza problematica nel sistema di Baruch Spinoza, che rappresenta le creature individuali come modificazioni accidentali di un'unica sostanza. La *Theodicée* (Teodicea) tenta di giustificare le imperfezioni apparenti del mondo sostenendo che esso è il migliore tra i mondi possibili. Il mondo deve essere il migliore e il più equilibrato dei mondi, perché è stato creato da un Dio perfetto. In questo modo il problema del male è risolto a priori; non a posteriori, con un premio ultraterreno per i giusti, che Kant userà per argomentare l'immortalità dell'anima. Le idee non sono incompatibili; celebre l'affermazione "è il migliore dei mondi possibili".

Invece la "soluzione a posteriori" è una verità di fatto, Kant direbbe propria della ragion pratica; la soluzione "a priori" è una verità di ragione, propria della ragion pura (direbbe Kant), cui è tenuto il filosofo. La critica di Voltaire rimane filosofica perché mossa non su un piano metafisico, ma sul lato pratico delle esperienze umane, l'unico in cui è debole (come notava lo stesso Leibniz).

Leibniz in nome della metafisica sosteneva la prima verità.

Il principio degli indiscernibili e il principio di ragion sufficiente

Leibniz ha scoperto la matematica dei limiti e il principio degli indiscernibili, utilizzato nelle scienze, secondo il quale due cose che appaiono uguali - e fra le quali quindi la ragione non trova differenze - sono in realtà la stessa cosa, poiché due cose identiche non possono esistere. Da questo principio deduce il

principio di ragion sufficiente per il quale ogni cosa che è, ha una causa. Questo principio implica il primo, nel senso che per parlare di differenza deve esserci un motivo (vedere delle differenze, appunto), rendendo inutile operare "distinguo" a tutti i costi.

Il principio di ragion sufficiente lo obbligava a trovare una giustificazione alla presenza del male nel mondo, senza negarne l'esistenza a differenza della posizione di Sant'Agostino e di altri filosofi. La frase "Viviamo nel migliore dei mondi possibili", molto spesso decontestualizzata, fu guardata con scherno e malignità da alcuni suoi contemporanei, soprattutto Voltaire, che parodiò Leibniz nella sua novella *Candide*, dove il filosofo tedesco appare sotto le spoglie di un certo "Dottor Pangloss". Secondo alcuni critici, tuttavia, Pangloss non rappresenterebbe una maligna e superficiale caricatura di Leibniz, ma di Maupertuis, celebre scienziato e presidente dell'Accademia delle Scienze di Berlino, nei riguardi del quale Voltaire nutriva una pubblica inimicizia, e che aveva già attaccato in *Micromégas* e nell'*Histoire du Docteur Akakia*. Altri critici invece sostengono che il *Candido* sia una risposta alla lettera scritta da Rousseau in risposta al *Poema sul disastro di Lisbona* di Voltaire.

La critica di Voltaire all'ottimismo metafisico leibniziano è di carattere emotivo ed empirico: perché essa abbia un qualche valore, bisognerebbe attribuire a Leibniz la convinzione che non ci siano mai stati disastri naturali, il che è assurdo. Da quest'opera deriva il termine panglossismo, che allude al tentativo di Leibniz, mai concluso, di creare un linguaggio universale, basato su degli elementi minimi comuni a tutte le lingue, ma viene usato per denotare persone che sostengono di vivere nel miglior mondo possibile.

Retroazione

La concezione di Leibniz era contrapposta alla tesi di Newton di un universo costituito da un moto casuale di particelle che interagiscono secondo la sola legge di gravità. Tale legge, secondo Leibniz, era insufficiente a spiegare l'ordine, la presenza di strutture organizzate e della vita nell'universo e più razionale del continuo intervento dell'"Orologiaio" creatore dell'universo ipotizzato da Newton. Leibniz è ritenuto la prima persona ad aver suggerito che il concetto di retroazione fosse utile per spiegare molti fenomeni in diversi campi di studio.

La disputa delle priorità

La disputa sulle priorità nell'invenzione del calcolo infinitesimale non fu promossa direttamente da Newton e Leibniz, ma da personaggi di secondo piano. Nel 1699 Leibniz osserva che nell'opera di John Wallis sono state riprodotte lettere sue e di Newton, e spiega che Wallis gli aveva chiesto il permesso di pubblicazione e che lo aveva lasciato libero di intervenire sui testi, ma che, per mancanza di tempo, egli gli aveva detto di fare come meglio credesse. Nicolas Fatio de Duillier attaccò Leibniz apertamente in un suo lavoro, chiamandolo *secondo scopritore* del calcolo e suggerendo senza mezzi termini che avesse copiato da Newton[36]. A rendere la situazione ancor più sgradevole, ci fu il fatto che il testo di de Duiller venne edito con l'imprimatur della Royal Society. Di fronte alle rimostranze di Leibniz, tuttavia, sia Wallis sia il segretario della Royal Society gli porsero le proprie scuse.

Opere

La collezione dei manoscritti di Leibniz, custodita presso la *Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek* di Hannover, comprende circa 50 000 testi, pari a 100 000 pagine, che includono circa 20 000 lettere indirizzate a circa 1300 corrispondenti. Di questi manoscritti approssimativamente il 40% è in latino, il 35%

in francese e il 25% in tedesco.[37]

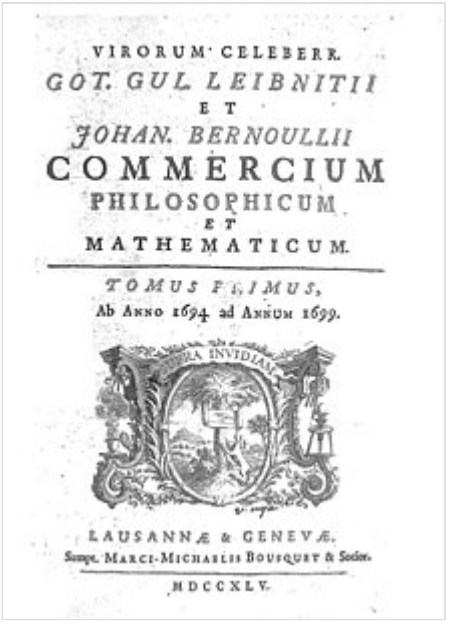
I manoscritti di Leibniz (http://www.gottfried-wilhelm-leibniz-gesellschaft.de/leibniz-digital-resources/3-handschriften.html) sono stati catalogati nel 1895 da Eduard Bodemann che li ha classificati in 41 rubriche nel volume *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*; si riportano le più Importanti:

I. Teologia II. Giurisprudenza III. Medicina IV. Filosofia V. Filologia VI. Geografia VII. Cronologia VIII. Genealogia e Araldica IX. Archeologia X. Numismatica XI. Storia generale XXXIII. Diritto internazionale XXXIV. Politica ed economia XXXV. Matematica XXXVI. Militaria XXXVII. Fisica. Meccanica. Chimica e storia naturale XXXVIII. Tecnica XXXIX. Storia della letteratura XL. Società [scientifiche], Archivi e Biblioteche XLI. Sulla vita di Leibniz [scritti autobiografici].

Statua di Gottfried Leibniz a Lipsia

Molti testi sono ancora inediti; alcuni degli scritti principali sono:

- *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* (1663)
- *Dissertatio de Arte Combinatoria* (1666)
- *Disputatio de casibus perplexis injure* (1667)
- *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667)
- *Ratio corporis iuris reconcinnandi* (1668)
- *Confessio naturæ contra atheistas* (1668)
- *Demonstrationes Catholicae* (1668-71)
- *Defensio Trinitatis per nova Reperta Logica* (1669)
- *Elementa Juris Naturalis* (1669-71)
- *Hypothesis Physica Nova* (1671)
- *Confessio philosophi* (1672/73)
- *De summa rerum* (1675-1676)
- *Dialogus de Connexione Inter Res Et Verba* (1677)
- *De Corporum Concursu* (1678)
- *Specimen calculi universalis* (1679)
- *Nova Methodus pro maximis et minimis* (1684)
- *Meditatione de cognitione, veritate et ideis* (1684)
- *Generales inquisitiones de analysis notionum et veritatum* (1686)
- *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* (1686)
- *Discours de métaphysique* (1686)
- *Correspondance avec Arnauld* (1686-1690)
- *Principia Logico-Metaphysica* [Primae veritates] (1689)[38]
- *Dynamica de potentia et legibus naturae corporeae* (1689)
- *Mathesis Universalis* (1694-95)
- *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'unione qui il y a entre l'âme et le corps* (1695)


VIRORUM CELEBERR.
GOT. GUL. LEIBNITII
ET
JOHAN. BERNOULLII
COMMERCIUM
PHILOSOPHICUM
ET
MATHEMATICUM.
TOMUS PRIMUS,
Ab Anno 1694 ad Annum 1699.
LAUSANNÆ & GENEVÆ,
MDCCXLV.

Commercium philosophicum et mathematicum (1745), raccolta di lettere tra Leibniz e Johann Bernoulli

- *De rerum originatione radicali* (1697)
- *Novissima Sinica* (*Ultime notizie dalla Cina*) (1697)
- *Explication de l'Arithmétique Binaire* (Spiegazione dell'aritmetica binaria, 1705)
- *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (Nuovi saggi sull'intelletto umano, 1705)
- *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origin du mal* (1710)
- *Epistolica de Historia Etymologica Dissertatio* (1712)
- *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714)
- *Monadologie* (1714)
- *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (1716)

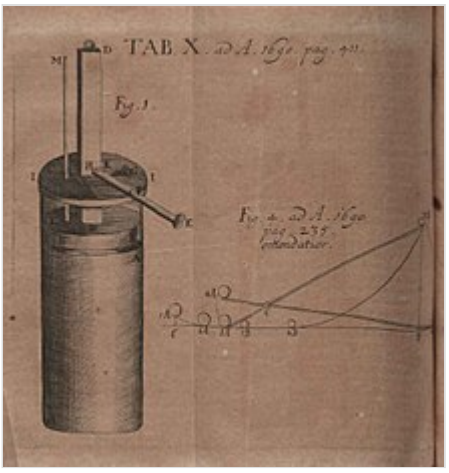


Fig. 4. Illustrazione all'articolo *De causa gravitatis, et defensio sententiae autoris de veris naturae legibus contra Cartesianos* pubblicato sugli *Acta Eruditorum* del 1690

Edizioni parziali

Sono indicate le principali raccolte, ancora necessarie fino al completamento dell'edizione critica:

- R. E. Raspe (ed.), *Œuvres philosophiques latines & françoises du feu M^R. de Leibnitz*, Schreuder, Amsterdam-Leipzig, 1765, 1 vol. in-4°.[39]
- L. Dutens (ed.), *Gothofredi Guillelmi Leibnitii, Opera omnia, nunc primum collecta, in Classes distributa, præfationibus & indicibus exornata, studio Ludovici Dutens*, Fratres De Tournes, Genevæ, 1768, 6 volumi in-4º.[40] (ristampa: Hildesheim, Georg Olms, 1989).
  - I - *Theologica*.
  - II - Pars I: *Logica & Metaphysica*. Pars II: *Physica generalis, Chymia, Medicina, Botanica, Historia Naturalis, Artes*.
  - III - *Mathematica*.
  - IV - Pars I: *Philosophia in genere, Opuscula Sinenses attingentia*. Pars II: *Historia & Antiquitates*. Pars III: *Jurisprudentia*.
  - V - *Philologica*.
  - VI - *Philologicorum continuatio & Collectanea Etymologica*.
- G. E. Guhrauer (ed.), *Leibniz's Deutsche Schriften*, Berlino: 1838-1840, due volumi.
- J. E. Erdmann (ed.), *God. Guil. Leibnitii Opera Philosophica quae extant Latina, Gallica, Germanica omnia*, Berlino 1839-1840, due volumi (ristampa: Aale, Scientia Verlag, 1974).
- G. H. Pertz (ed.), *Leibnizens gesammelte Werke*, quattro volumi, Hannover, 1843-47.
  - I - Matematica
  - II - Filosofia
  - III - Storia
  - IV - Corrispondenza con Christian Wolff
- L.-A. Foucher de Careil (ed.), *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Parigi, 1854 (ristampa: Hildesheim, Georg Olms, 1975).
- L.-A. Foucher de Careil (ed.), *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Parigi, 1857 (ristampa: Hildesheim, Georg Olms, 1971).
- L.-A. Foucher de Careil (ed.), *Œuvres de Leibniz publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux, avec notes et introductions*, Parigi, 1861-1875, sette volumi (ristampa: Hildesheim, Georg Olms, 1969).

- L.-A. Foucher de Careil (ed.), *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Parigi, Institut de France, 1854.
- O. Klopp (ed.), *Die Werke von Leibniz. Reihe 1: Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, Hannover, 1864-84, undici volumi, (ristampa: Hildesheim, Georg Olms, 1970-73).
- C. I. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1875-1890, sette volumi in-8º[41] (ristampa: Hildesheim, Georg Olms, 1962).
  - I - Correspondenza con: Thomasius, Johann Friedrich von Brunswig-Luneburg, Arnauld, Hobbes, Otto von Guericke, Spinoza, Conring, Eckhart, Molanus, Malebranche, Foucher, 1875.
  - II - Correspondenza con: Ernst von Hessen-Rheinfels, Arnauld, de Volder, de Bosses, Nicaise, 1879.
  - III - Correspondenza con: Huet, Bayle, Basnage de Beauval, Thomas Burnet, Lady Masham, Coste, Jacquelot, Hartsoeker, Bourguet, Rémond, Hugony, 1887.
  - IV - Scritti filosofici (1663-1671), scritti contro Descartes e i Cartesiani (1677-1702), Scritti filosofici (1684-1703), 1880.
  - V - Nuovi saggi sull'intelletto umano e altri scritti su Locke, 1882.
  - VI - Saggi di Teodicea, Scritti filosofici (1702-1716), 1885.
  - VII - Scientia Generalis, Characteristica, Scritti filosofici, Corrispondenza con Clarke, Appendice ai primi tre volumi, 1890.
- C. I. Gerhardt (ed.), *Leibnizens mathematische Schriften*, Berlin-Halle, 1849-1863, sette volumi in-8º (ristampa: Hildesheim, Georg Olms, 1961).
- C. I. Gerhardt (ed.), *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, Halle, 1860, (ristampa: Hildesheim: Georg Olms, 1963).
- C. I. Gerhardt (ed.), *Der Briefwechsel von Gottfried Wilhelm Leibniz mit Mathematikern*, Berlino, 1899; (ristampa: Hildesheim: Georg Olms, 1962).
- Georg Mollat (ed.), *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig, H. Haessel, 1893 (contiene alcuni scritti giuridici non disponibili altrove)
- Louis Couturat (ed.), *Opuscules et fragments inédits, extraits des manuscrits de la bibliothèque de Hanovre*, 1903 (ristampa: Hildesheim. Georg Olms, 1988).
- E. Gerland (ed.), *Leibnizens nachgelassene Schriften physikalischen, mechanischen und technischen Inhalts*, Leipzig, 1906 (ristampa: New York: Johnson Reprint Corp., 1973)
- Gaston Grua (ed.), *Textes inédits d'aprés les manuscrits de la Bibliothèque provinciale d'Hanovre*, Paris, Presses universitaire de France, 1948, (ristampa 1998) due volumi, (197 testi di etica, teologia e giurisprudenza).

Tutte queste edizioni (tranne quella di Gaston Grua) sono disponibili in formato PDF su Gallica. Bibliothèque Nationale de France (https://gallica.bnf.fr/) o su Internet Archive (https://archive.org/).

Gli scritti di Leibniz sulla sillogistica sono disponibili in questa edizione:

- Wolfgang Lenzen (a cura di), *Schriften zur Syllogistik. Lateinisch-Deutsch*, Amburgo, Meiner Verlag 2019.

Edizione critica

- L'edizione critica delle opere di Leibniz pubblicata dall'Accademia di Berlino (Akademie-Ausgabe): *Sämtliche Schriften und Briefe* (https://leibnizedition.de/index.php), Leipzig-

Berlin, Akademie Verlag, 1923 ss., è divisa in otto sezioni (per ogni sezione sono indicati i volumi pubblicati):

- I. Corrispondenza politica, storica e generale: 27 volumi (1668-settembre 1707) dal 1986 al 2019.
- II. Corrispondenza filosofica: vol. II.1A: 1663-1685: Introduzione (Darmstadt 1926; seconda edizione Berlino 1987); vol. II.1B: I. Leipzig e Magonza, 1663 - marzo 1672; II. Parigi, marzo 1672 - novembre 1676; III. Hannover, dicembre 1676-1685 (Darmstadt 1926; seconda edizione Berlino 1987); vol. II.2A: 1686-1694: Introduzione; vol. II.2B: I. Hannover 1686 - ottobre 1687; II. Germania, Vienna e Italia novembre 1687 - giugno 1690; Hannover luglio 1690 - 1694 (Berlino 1989); IIIA. 1695-1700: Introduzione (Berlino 2013); IIIB. Lettere 1695-1700 (2014).
- III. Corrispondenza matematica, scientifica e tecnica: 10 volumi (1672 -1707) dal 1988 al 2019.
- IV. Scritti politici: 9 volumi (1667-1702) dal 1931 al 2019.
- V. Scritti storici e linguistici: nessun volume pubblicato.
- VI. Scritti filosofici: VI.1: 1663-1672 (Darmstadt 1930; seconda edizione Berlino 1990); VI.2: 1663-1672 (Berlino 1966; seconda edizione 1990); VI.3: 1672-1676 (Berlino 1981); VI.4: 1677-giugno 1690 (Berlino 1999, in quattro tomi: A, B, C, D); VI.5 (luglio 1690-1703: Vorausedition = edizione preliminare) VI.6: *Nouveaux Essais* (Berlino 1962, ristampa 1990).
- VII. Scritti matematici: 7 volumi (1672-1676) dal 1990 al 2019.
- VIII. Scritti scientifici, medici e tecnici: VIII.1 (1668-1676 Naturwissenschaft und Technik); VIII.2 (1668-1676 Naturwissenschaft, Medizin und Technik); VIII.3 (Naturwissenschaftliche Schriften: *Mechanik 1*: in preparazione).

Il completamento dell'edizione è previsto per il 2050[42].

Corrispondenza

Le lettere di Leibniz (come quelle di Descartes e Spinoza) sono una parte importante della sua opera; alcune delle edizioni più importanti pubblicate con traduzione inglese, francese o tedesca sono:

- *Correspondance avec Thomasius*, [1663-1672] testo latino e traduzione francese commentata di R. Bodeüs, Parigi, Vrin, 1993 (Jakob Thomasius (1622-1684) è stato il primo maestro di Leibniz).
- *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, [1686-1690] introduzione, testo francese e commento di G. Le Roy. Parigi, Vrin, 1993. (Leibniz aveva inviato ad Antoine Arnauld (1612-1694) un "Abrégé" (riassunto) del suo *Discorso di Metafisica*[43], le lettere sono una discussione e un approfondimento degli argomenti ivi trattati).
- *Leibniz and Ludolf on Things Linguistic. Excerpts from Their Correspondence, 1688-1703*, a cura di John T. Waterman, Berkeley, University of California Press, 1978 (Hiob Ludolf (1624-1704), filologo tedesco).
- *Correspondance G. W. Leibniz - Ch. I. Castel De Saint-Pierre*, a cura di André Robinet, Parigi, Centre de philosophie du droit, 1995.
- *The Leibniz-De Volder Correspondence. With Selections from the Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli* [1698-1706], a cura di Paul Lodge, New Haven, Yale University Press, 2013 (Burchard de Volder 1643-1709), filosofo olandese).
- *The Leibniz-Des Bosses Correspondence*, [1706-1716] edita e tradotta in inglese con introduzione di Brandon C. Look e Donald Rutherford, Yale, Yale University Press, 2007 (le lettere scambiate con il Gesuita Barthélemy Des Bosses (1668-1738) sono un documento importante dell'ultima fase del pensiero di Leibniz).

- *G. W. Leibniz and Samuel Clarke Correspondence*, [1715-1716] a cura di R. Ariew, Indianapolis, Hackett, 2000 (corrispondenza con Samuel Clarke (1675-1729), tra i temi trattati, la teoria dello spazio di Newton, il problema della libertà del volere e la priorità della scoperta del calcolo infinitesimale).
- *G. W. Leibniz. Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714)*, a cura di R. Widmaier, Hamburg, Meiner, 2006 (corrispondenza con i missionari Gesuiti in Cina, testo francese/latino e traduzione tedesca).
- Matteo Campori (a cura di), *Corrispondenza tra L.A. Muratori e G.G. Leibniz*, in *Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le provincie modenesi*, serie IV, volume 3, Modena, 1892.

Manoscritti

I manoscritti di Leibniz sono stati catalogati nel 1895 dal bibliotecario Eduard Bodemann (1827-1906) in due volumi che costituiscono uno strumento indispensabile per lo studio degli inediti:

- Eduard Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*.
- Eduard Bodemann, *Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz in der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*.

Di questi volumi è disponibile una ristampa anastatica: Hildesheim, Georg Olms, 1966.

Traduzioni italiane

- *Saggi filosofici e lettere*, a cura di Vittorio Mathieu, Bari, Laterza, 1963.
- *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai, Torino, UTET, 2000, 3 voll., (2ª ed.).
- *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di Vittorio Mathieu, Torino, UTET, 1965 (2ª ed.).
- *Scritti di logica*, a cura di Francesco Barone, Roma-Bari, Laterza, 1992, 2 voll., (prima ed. Bologna, Zanichelli, 1968).
- *Ricerche generali sull'analisi delle nozioni e delle verità e altri scritti*, a cura di Massimo Mugnai, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore, 2008.
- *Dialoghi filosofici e scientifici*, Milano, Bompiani, 2007 (testo latino e francese a fronte).
- *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, Milano, Bompiani, 2005 (testo francese a fronte).
- *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Milano, Bompiani, 2011 (testo francese a fronte).
- *Discorso di metafisica - Verità prime*, a cura di Salvatore Cariati, Milano, Bompiani, 1999.
- *Monadologia - Principi razionali della natura e della grazia*, Milano, Bompiani, 2001 (testo francese a fronte).
- *Spinoza «contra» Leibniz. Documenti di uno scontro intellettuale (1676-1678)*, a cura di V. Morfino, Milano, Unicopli, 1994.
- *Disputazione metafisica sul Principio di Individuazione*, a cura di Giovanni Alberti, Bari, Levante, 1999.
- *L'armonia delle lingue*, testi scelti, introdotti e commentati da Stefano Gensini; prefazione di Tullio De Mauro, Bari, Laterza, 1995.
- *Confessio philosophi e altri scritti*, a cura di Francesco Piro, Napoli, Cronopio, 2003.
- *De summa rerum* traduzione di Emilio Maria De Tommaso, Roma, Aracne, 2013.
- *La disputa Leibniz-Newton sull'analisi*, a cura di Gianfranco Cantelli, Torino, Boringhieri, 1969.

- *Filosofia, scienza, storia*, antologia a cura di C. Ferrandi, Lavis (TN), La Finestra Editrice, 2011.
- *Obiezioni contro la teoria medica di Georg Ernst Stahl. Sui concetti di anima, vita, organismo*, a cura di Antonio M. Nunziante, Macerata, Quodlibet, 2011.
- *Ricerche sul linguaggio: due inediti giovanili: Liber observationum e Loci rhetorici*, introduzione, trascrizione e note a cura di Giovanna Varani, Padova, Il poligrafo, 1999.
- *Storia universale ed escatologia. Il frammento sull'Apokatástasis (1715)*, Genova, Il melangolo, 2001.
- *La riforma della dinamica secondo G. W. Leibniz. Testi originali e loro interpretazione moderna*, a cura di Antonino Drago, Benevento, Hevelius edizioni, 2003.
- *La Cina*, Milano, Spirali, 1987.
- *La teologia naturale dei Cinesi*, Macerata, Quodlibet, 2014.
- *Il nuovo metodo di apprendere e insegnare la giurisprudenza*, introduzione traduzione e note a cura di Carmelo Massimo de Iuliis, Milano, Giuffrè, 2012.
- *I casi perplessi in diritto*, introduzione traduzione e note a cura di Carmelo Massimo de Iuliis, Milano, Giuffrè, 2014.
- *Saggio di questioni filosofiche estratte dalla giurisprudenza e Dissertazione sui casi perplessi in diritto*, a cura di Alberto Artosi, Bernardo Pieri, Giovanni Sartor; traduzione di Bernardo Pieri; con due saggi introduttivi di Alberto Artosi e Bernardo Pieri, Torino, Giappichelli, 2015.
- *Doctrina conditionum (Dottrina delle condizioni),* introduzione, traduzione e note a cura di Carmelo Massimo de Iuliis, Milano, Giuffrè, 2020.

Riconoscimenti

Membro della Royal Society

Note

1. ^ secondo il calendario giuliano 21 giugno
2. ^ *Gottfried Wilhelm Leibniz*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
3. ^ Maria Rosa Antognazza, *Leibniz. Una biografia intellettuale*, p. 352; il termine latino *dynamica* è un neologismo creato da Leibniz nel 1690 sul modello del termine aristotelico δύναμις = dynamis, mentre redigeva il trattato *Dynamica de potentia et legibus naturae corporeae*. (Michel Fichant, "De la puissance à l'action : la singularité stylistique de la Dynamique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars 1995), pp. 49-81).
4. ^ Utilizzato per la prima volta nel *De linea ex lineis numero infinitis...*, pubblicato in *Acta Eruditorum*, 1692, cfr: Gerhardt (ed.), *Leibniz Mathematische Schriften* vol. III, p. 268.
5. ^ corrispondente al 1º luglio secondo il calendario gregoriano.
6. ^ M. R. Antognazza, *Leibniz. Una biografia intellettuale*, p. 35.
7. ^ "Leubniziorum sive Lubeniecziorum nomen Slavonicum", (Leibniz, or Lubeniecz, è un nome slavo), *Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata*, in *Nouvelles Lettres et Opuscules Inédits de Leibniz, précedés par une introduction par A. Foucher de Careil*, Parigi, 1857, p. 379.
8. ^ D. Huylebrouck, Z. Ognjanic, L. Radovic, *Leibniz, a Sorb*, "The Mathematical Intelligencer", 2017, 39, 2017, pp. 53-55.
9. ^ *Johann Adam Scherzer (1628-1683)*, su *iliesi.cnr.it*. URL consultato il 2 gennaio 2020 (archiviato dall'url originale il 2 gennaio 2020).

10. ^ L'unica testimonianza che abbiamo su questa vicenda è quella del segretario di Leibniz, Johann Georg von Eckhart (1664-1730), *Lebensbeschreibung des Freyherrn von Leibniz*, scritta nel 1717, ma pubblicata nel 1779 da Christoph Gottlieb von Murr, nel *Journal zur Kunstgeschichte und zur allgemeinen Literatur*, VII, Nürnberg 1779, pp. 137-140.
11. ^ Kurt Müller, Gisela Krönert, *Leben und Werk von Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Chronik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1969, pp. 9-10.
12. ^ George MacDonald Ross, "Leibniz and the Nuremberg Alchemical Society", *Studia Leibnitiana*, vol. 6, 1974, pp. 222-248.
13. ^ (**DE**) Der Universalgelehrte und Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) in Mainz (https://web.archive.org/web/20141211151235/http://www.mainz.de/WGAPublisher/online/html/default/ekog-7tch36.de.html%3Bjsessionid%3D08F23236EF18B5C230FA53C3FE8BF880)
14. ^ G. W. Leibniz, *Consilium Aegyptiacum. Un grande progetto di Crociata contro i Turchi (1671-1672)*, Rimini, Il Cerchio, 2012
15. ^ (**DE**) Annette von Boetticher (Red.), *Leibnizstätten und Leibniz-Institutionen in Hannover*, in *Leibniz und Hannover – dem Universalgenie auf der Spur*, hrsg. vom Präsidium der Leibniz Universität Hannover, Hannover [sine anno, 2009], pp. 22–25; vedi p. 23
16. ^ (**DE**) Annette von Boetticher (Red.), *Gottfried Wilhelm Leibniz: Leben, Werk, Denkansätze*, in *Leibniz und Hannover – dem Universalgenie auf der Spur*, edito dal Präsidium der Leibniz Universität Hannover, Hannover [sine anno, 2009], pp. 13–19; vedi p. 15
17. ^ Lloyd Strickland (ed.), *Leibniz and the Two Sophies: The Philosophical Correspondence*, Toronto, Iter Inc. Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2011.
18. ^ (**DE**) Jürgen Gottschalk: *Technische Verbesserungsvorschläge im Oberharzer Bergbau*. In Erwin Stein, Albert Heinekamp (Hrsg.), *Gottfried Wilhelm Leibniz – Das Wirken des großen Philosophen und Universalgelehrten als Mathematiker, Physiker, Techniker*. Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, Hannover 1990, pp. 62–71. ISBN 3-9800978-4-6.
19. ^ Peter Schulze, *Rafael Levi*, in *Stadtlexikon Hannover*, p. 512
20. ^ (**DE**) Adolf Harnack, *Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin 1900; *Leibniz und seine Akademie: ausgewählte Quellen zur Geschichte der Berliner Sozietät der Wissenschaften 1697–1716*, hrsg. von Hans-Stephan Brather, Berlin 1993.
21. ^ Johann Jakob Brucker: *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Bd. V, Leipzig 1766, p. 364 (https://books.google.com/books?id=IJPNAAAAMAAJ&pg=364&hl=de)
22. ^ (**DE**) Hans Joachim Störig, *Kleine Weltgeschichte der Wissenschaft*. Zürich 1965, p. 252
23. ^ (**DE**) Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie: Leibniz und seine Schule*. Bd. 2, Friedrich Bassermann, Mannheim 1855, p. 22
24. ^ (**DE**) Wilhelm Totok, Carl Haase (Hrsg.), *Leibniz. Sein Leben, sein Wirken, seine Welt*. Verlag für Literatur und Zeitgeschehen, Hannover 1966, p. 85
25. ^ (**DE**) Eike Christian Hirsch, *Der berühmte Herr Leibniz. Eine Biographie*. C. H. Beck, München 2000, p. 616, ISBN 3-406-45268-X
26. ^ (**DE**) Ludwig Grote, *Leibniz und seine Zeit*. Carl Brandes, Hannover 1869, pp. 550ss
27. ^ (**DE**) Ludwig Grote, *Leibniz und seine Zeit*. Carl Brandes, Hannover 1869, p. 553
28. ^ In effetti, Schickard aveva previsto di associare alla sua addizionatrice dei bastoncini di Nepero che fornivano un valido aiuto nell'eseguire moltiplicazioni e divisioni.
29. ^ Piergiorgio Odifreddi, *C'era una volta un paradosso*, Giulio Einaudi editore, 2001, p. 82.
30. ^ Ubaldo Nicola, *Atlante illustrato di filosofia*, Giunti editore, 2005, pp. 322-323.
31. ^ Ludovico Geymonat, *Leibniz e i suoi continuatori*, in *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, p. 137.

32. ^ Ludovico Geymonat, *Leibniz e i suoi continuatori*, in *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, p. 139.
33. ^ Ludovico Geymonat, *Leibniz e i suoi continuatori*, in *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, p. 140.
34. ^ Ludovico Geymonat, *Leibniz e i suoi continuatori*, in *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, p. 141.
35. ^ Ludovico Geymonat, *Leibniz e i suoi continuatori*, in *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, p. 144.
36. ^ Paolo Frisi "Elogio del Cavaliere Isacco Newton (https://books.google.it/books?id=N_g5AAAAcAAJ&pg=PA108&lpg=PA108&dq=Fatio+de+Duiller&source=bl&ots=czUkQVoZpM&sig=yX51m86u0Bhng5K720K41TpVgoI&hl=it&sa=X&ei=3yoHU_fsOMfX4ATnuoCoAw&ved=0CE8Q6AEwBA#v=onepage&q=Fatio%20de%20Duiller&f=false)", pag 108-109, (1778)
37. ^ *Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek - Leibniz*, su *gwlb.de*. URL consultato il 24 gennaio 2020 (archiviato dall'url originale il 22 marzo 2020).
38. ^ Il titolo 'Primae veritates' nell'edizione dell'Accademia (VI, 4, n. 324, pp. 1643-1649) è stato cambiato in 'Principia Logico-Metaphysica'.
39. ^ Contiene l'*editio princeps* dei *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, curati, assieme alle altre opere della raccolta, da Rudolf Erich Raspe.
40. ^ Contiene solo una scelta degli scritti già pubblicati. Resta tuttavia una delle migliori edizioni, indispensabile per gli scritti filologici (volumi V e VI).
41. ^ Edizione di riferimento per le opere filosofiche non ancora pubblicate nell'edizione critica dell'Accademia di Berlino.
42. ^ Christia Mercer, *Times Literary Supplement* 18 ottobre 2002, pp. 7-9
43. ^ Lettera dell'11 febbraio 1686 al Langravio von Hessen-Rheinfels,

Bibliografia

Edizioni antiche

- (**FR**) Gottfried Wilhelm von Leibniz, *[Opere]*, A Hambourg, chez Abram Vandenhoeck, 1734. URL consultato il 6 marzo 2015.
- (**FR**) Gottfried Wilhelm von Leibniz, *[Opere]. 1*, A Amsterdam, chez Francois Changuion, 1740. URL consultato il 6 marzo 2015.
- (**FR**) Gottfried Wilhelm von Leibniz, *[Opere]. 2*, A Amsterdam, chez Francois Changuion, 1740. URL consultato il 6 marzo 2015.
- (**LA**) Gottfried Wilhelm von Leibniz, *[Opere. Lettere e carteggi]. 1*, Lausanne & Genevae, sumpt. Marci-Michaelis Bousquet & socior., 1745. URL consultato il 6 marzo 2015.
- (**LA**) Gottfried Wilhelm von Leibniz, *[Opere. Lettere e carteggi]. 2*, Lausanne & Genevae, sumpt. Marci-Michaelis Bousquet & socior., 1745. URL consultato il 6 marzo 2015.

Studi su Leibniz

- Eric J. Aiton, *Leibniz*, Milano, Il Saggiatore, 1991 (biografia).
- Maria Rosa Antognazza, *Trinità e Incarnazione. Il rapporto fra filosofia e teologia rivelata nel pensiero di Leibniz*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.
- Maria Rosa Antognazza, *Leibniz. Una biografia intellettuale*, Milano, Hoepli, 2015.
- Maria Rosa Antognazza (ed.), *The Oxford Handbook of Leibniz*, New York, Oxford University Press, 2018.

- Francesco Barone, *Logica formale e trascendentale. I. Da Leibniz a Kant*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1957.
- Vittorio Mathieu, *Introduzione a Leibniz*, Roma-Bari, Laterza, 2008 (8ª ed.).
- Massimo Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Torino, Einaudi, 2001.
- Bertrand Russell, *A critical exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900 (ristampa Londra, Routledge 1993).
- Bertrand Russell, *La filosofia di Leibniz*, Milano, Longanesi, 1971.
- Gabriele Tomasi, *La bellezza e la fabbrica del mondo. Estetica e metafisica in G. W. Leibniz*, Pisa, ETS, 2002.
- Articoli di Stefano Di Bella, Enrico Giusti, Massimo Mugnai in *Matematica, Cultura e Società*, V.1 N.3 (2016)
- Ludovico Geymonat, *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale,* Torino, Bollati Boringhieri editore, 2008 (ristampa maggio 2021)

Voci correlate

- Analisi matematica
- Appercezione
- Calcolo infinitesimale
- Leibnitzia
- Louis Dutens
- Rudolf Erich Raspe
- Monade
- Panglossismo
- Panpsichismo
- Principio degli indiscernibili
- Psittacismo
- Sinologia
- Verità di fatto
- Verità di ragione

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Gottfried Wilhelm von Leibniz**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **Gottfried Wilhelm von Leibniz**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **Gottfried Wilhelm von Leibniz**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Gottfried Wilhelm von Leibniz**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Gottfried Wilhelm von Leibniz**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Gottfried Wilhelm von Leibniz**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Gottfried Wilhelm von Leibniz (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Gottfried_Wilhelm_Leibniz?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- Massimo Mugnai, *La Rivoluzione scientifica: i protagonisti. Gottfried Wilhelm Leibniz*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2002.
- *Leibniz, Gottfried Wilhelm von*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Leibniz, Gottfried Wilhelm von*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Leibniz, Gottfried Wilhelm*, su *sapere.it*, De Agostini.
- *Leibniz*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (EN) Yvon Belaval e Brandon C. Look, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Gottfried Wilhelm von Leibniz*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Gottfried Wilhelm von Leibniz*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- *Gottfried Wilhelm von Leibniz*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Gottfried Wilhelm von Leibniz*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (EN) *Gottfried Wilhelm von Leibniz*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Gottfried Wilhelm von Leibniz* / *Gottfried Wilhelm von Leibniz (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Gottfried Wilhelm von Leibniz*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Gottfried Wilhelm von Leibniz*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Gottfried Wilhelm von Leibniz*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Gottfried Wilhelm von Leibniz*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Gottfried Wilhelm Leibniz* (autore), su *Goodreads*.
- (EN) *Gottfried Wilhelm von Leibniz* (personaggio), su *Goodreads*.
- (EN) *Gottfried Wilhelm von Leibniz*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) *Gottfried Wilhelm von Leibniz*, su *Discogs*, Zink Media.
- (EN) *Gottfried Wilhelm von Leibniz*, su *MusicBrainz*, MetaBrainz Foundation.
- (EN) Brandon C. Look, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Douglas Burnham, *Leibniz: Metaphysics*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Wolfgang Lenzen, *Leibniz: Logic*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Gregory Brown (a cura di), *Leibnitiana*, su *gwleibniz.com*.
- (DE) *Leibniz-Bibliographie*, su *leibniz-bibliographie.de*.
- (DE) *Leibniz in Internet*, su *uni-muenster.de*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 9849392 (https://viaf.org/viaf/9849392) · ISNI (EN) 0000 0001 2099 0070 (http://isni.org/isni/0000000120990070) · SBN CFIV021597 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV021597?core=autoriall) · BAV 495/17755 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_17755) · CERL cnp01259427 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259427) · Europeana agent/base/145320 (https://data.europeana.eu/agent/base/145320) · ULAN (EN) 500228235 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500228235) · LCCN (EN) n79081493 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79081493) · GND (DE) 118571249 (https://d-nb.info/gnd/118571249) · BNE (ES) XX967786 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybro

	wse.cgi?action=display&authority_id=XX967786) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX967786) · BNF (FR) cb11912259r (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11912259r) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11912259r) · J9U (EN, HE) 987007264301705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007264301705171) · NSK (HR) 000025446 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000025446) · NDL (EN, JA) 00447280 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00447280) · CONOR.SI (SL) 13492579 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/13492579) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79081493 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79081493)

Portale Biografie	**Portale Cristianesimo**	**Portale Diritto**
Portale Filosofia	**Portale Lingue artificiali**	**Portale Matematica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Gottfried_Wilhelm_von_Leibniz&oldid=138191294"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 5 mar 2024 alle 13:18.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Empirismo inglese

Thomas Hobbes

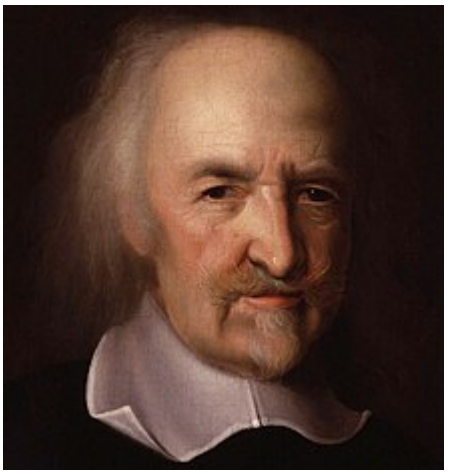
Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Hobbes" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Hobbes (disambigua)**.*

Thomas Hobbes (Westport, 5 aprile 1588 – Hardwick Hall, 4 dicembre 1679) è stato un filosofo inglese, antesignano del giuspositivismo (sebbene sostenesse la momentanea necessità del giusnaturalismo come espediente per uscire dallo stato di natura) e autore nel 1651 dell'opera di filosofia politica *Leviatano*.

Oltre che di teoria politica si interessò e scrisse anche di storia, geometria, etica ed economia.

La descrizione di Hobbes della natura umana come sostanzialmente competitiva ed egoista, esemplificata dalle frasi *Bellum omnium contra omnes* ("la guerra di tutti contro tutti" nello stato di natura) e *Homo homini lupus* ("ogni uomo è lupo per l'altro uomo"), ha trovato riscontro nel campo dell'antropologia politica.[1][2] Le idee materialiste di Hobbes influenzarono l'illuminismo e il libertinismo.[3][4]



Thomas Hobbes in un ritratto di John Michael Wright (National Portrait Gallery, Londra)

Firma di Thomas Hobbes

Indice

Biografia
- Primi anni e formazione
- I viaggi in Europa
- La fuga a Parigi
- Il ritorno in Inghilterra
- Controversie
  - Con Bramhall
  - Con Wallis
  - Con i geometri
- Ultimi anni di vita

Il pensiero
- Il sistema
  - Il corpo e il moto
  - La "fantasia" e il fenomenismo
  - La logica nominalistica e meccanicistica
    - Le obiezioni a Cartesio
  - L'etica naturalistica

L'assolutismo di Stato
Lo stato di natura
Le leggi di natura
Il *pactum subiectionis*
Tra giusnaturalismo e giuspositivismo
La misantropia di Hobbes
Opere
Note
Bibliografia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Primi anni e formazione

Hobbes nacque nel villaggio di Westport, presso Malmesbury, nel Wiltshire, in Inghilterra, il 5 aprile 1588 con un parto avvenuto prematuramente perché la madre era spaventata[5] per le notizie che davano imminente l'arrivo dell'Invincibile Armata spagnola sulle coste inglesi.[6] Suo padre, parroco di Charlton e Westport, fu licenziato dalla parrocchia e abbandonò la famiglia, lasciando i suoi tre bambini alla cura del fratello maggiore Francis.[7]

Hobbes ricevette l'istruzione elementare nel 1592 nella chiesa di Westport, nel 1594 passò alla scuola di Malmesbury e, poi, ad una privata per lo studio del greco[8] e del latino sotto la guida di un giovane chiamato Robert Latimer, diplomatosi all'Università di Oxford. Hobbes intorno al 1601-2 con l'aiuto dello zio Francis, entrò nella Magdalen Hall [9] quando era retta dal preside puritano John Wilkinson, il quale ebbe una qualche influenza su Hobbes interessandosi ai suoi studi.[10]

Dopo aver conseguito il baccalaureato delle Arti (1608), Hobbes si iscrisse all'Università di Cambridge, ma non risulta che abbia seguito le lezioni dei corsi, poiché si sentiva poco attratto dall'insegnamento scolastico. Non completò il suo corso[11], ma fu raccomandato da Sir James Hussee, il suo insegnante al Magdalen Hall, come tutore di William, figlio di William Cavendish, barone di Hardwick (e più tardi duca del Devonshire), e cominciò una relazione durata tutta la vita con quella famiglia.[12]

I viaggi in Europa

Hobbes divenne amico del giovane William e presero entrambi parte ad un grand tour, un viaggio d'istruzione tipico della ricca nobiltà inglese di quei tempi, nel 1610. Durante il tour, Hobbes incontrò Fulgenzio Micanzio, amico di Sarpi e di Galileo, venendo in contatto con i metodi scientifici e critici europei, in contrasto con la filosofia scolastica che aveva appreso ad Oxford.

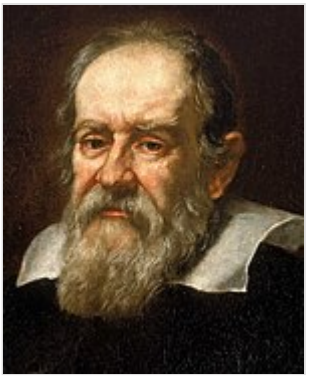
I suoi interessi, in quel tempo, erano indirizzati ad un attento studio degli autori classici greci e latini, il che ebbe come conseguenza la sua traduzione de *La guerra del Peloponneso* di Tucidide, la prima in lingua inglese. Hobbes credeva che il resoconto di Tucidide della guerra del Peloponneso dimostrasse come un

governo democratico fosse indesiderabile, poiché non sarebbe sopravvissuto ad una guerra né avrebbe fornito stabilità.

Sebbene frequentasse personaggi del mondo letterario come Ben Jonson e pensatori quali Francesco Bacone (di quest'ultimo divenne segretario dal 1621 alla sua morte nel 1626), non estese i suoi studi alla filosofia fino a dopo il 1629.

Padre Marino Mersenne

Il suo protettore, Cavendish, allora conte del Devonshire, morì di peste nel giugno 1628. La contessa vedova licenziò Hobbes, che trovò lavoro come tutore del figlio di Sir Gervase Clifton, che accompagnò nel suo viaggio in Europa, durante il quale visitarono Francia e Svizzera, ma non l'Italia dove infuriava la guerra.


Galileo Galilei

Questo incarico, perlopiù svolto a Parigi, terminò nel 1631, quando tornò a lavorare presso la famiglia dei Cavendish, facendo da tutore al figlio del suo precedente alunno. Durante i successivi sette anni, oltre a dare lezioni private, estese la sua conoscenza della filosofia, incontrandosi durante il suo terzo viaggio (1634) in Europa con importanti personaggi della cultura del suo tempo[13]. Durante la visita a Firenze nel 1636, presso Arcetri incontrò Galilei.[14] e a Parigi divenne un regolare frequentatore dell'*Academia Parisiensis* fondata dal frate Marin Mersenne e frequentata anche da Pierre Gassendi.

Con padre Mersenne Hobbes ebbe un rapporto di reciproca stima ed amicizia, che negli anni seguenti porterà a una fruttuosa collaborazione. Hobbes stesso scrisse del convento dei frati minori di padre Mersenne come «il polo intorno al quale girano tutte le stelle del mondo della scienza».[11]

Gli incontri avvenuti con l'ambiente scientifico parigino e con l'opera e la persona stessa di Galilei lo motivarono in quel periodo a progettare di costruire una dottrina filosofica sistematica, che ebbe una lunga elaborazione con l'opera *Elementa philosophiae*, divisa in tre parti, *De corpore*, *De homine*, *De cive* (fisica, antropologia, politica), per dimostrare come i fenomeni fisici fossero universalmente spiegabili in termini meccanicistici di moto.

La fuga a Parigi

Quando Hobbes tornò in patria nel 1637, trovò un paese lacerato dai dissidi sociali. Tuttavia, prima che il processo rivoluzionario si avviasse con l'istituzione del Corto Parlamento, Hobbes aveva scritto non solo il suo *Human Nature*, ma anche il *De corpore politico*, che furono pubblicati insieme dieci anni più tardi con il titolo *The Elements of Law*; ciò significa che le sue idee politiche iniziali non erano influenzate dalla guerra civile inglese.

Quando nel novembre 1640 il Lungo Parlamento succedette al Corto, Hobbes si sentí un uomo in pericolo per le idee espresse nel suo trattato e fuggì a Parigi, dove rimase per undici anni. A Parigi riprese a frequentare il circolo di Mersenne e scrisse una critica delle *Meditazioni metafisiche* di Descartes, che fu

stampata come terza nel gruppo delle *Obiezioni* in appendice, con le *Risposte* di Descartes nel 1641. Un'altra serie di osservazioni su opere di Descartes ebbe l'effetto di segnare la fine della corrispondenza fra i due.[15]

Hobbes sviluppò ulteriormente il proprio lavoro, lavorando sulla terza parte, il *De cive*, che fu completato nel novembre 1641. Sebbene all'inizio circolasse solo privatamente, il libro ebbe una buona accoglienza. Hobbes ritornò al lavoro sulle prime due sezioni dell'opera e pubblicò poco, ad eccezione di un breve trattato sull'ottica (*Tractatus opticus*), incluso tra i trattati scientifici pubblicati da Mersenne come *Universae geometriae mixtaeque mathematicae synopsis* nel 1644.[16] Si costruì una buona reputazione tra i circoli filosofici e nel 1645 fu scelto, insieme a Descartes, Gilles Personne de Roberval ed altri, per giudicare la controversia tra John Pell e Longomontanus sul problema della quadratura del cerchio.

Il ritorno in Inghilterra

Carlo principe di Galles, opera di William Dobson, 1642-1643 circa

Quando la guerra civile inglese scoppiò nel 1642 e la causa monarchica iniziò a declinare dalla metà del 1644, ci fu un esodo verso l'Europa da parte dei sostenitori del re. Molti si spostarono a Parigi ed ebbero contatti con Hobbes. Questo rivitalizzò l'interesse politico di Hobbes e il *De cive* fu ripubblicato e distribuito più diffusamente. La stampa fu iniziata nel 1646 da Samuel de Sorbiere presso l'editore Elsevier di Amsterdam, con una nuova prefazione e alcune nuove note in risposta alle obiezioni ricevute.

Frontespizio originale del *De cive*

Nel 1647 Hobbes fu assunto come istruttore di matematica per il giovane Carlo, principe del Galles, che era giunto da Jersey verso luglio. Questo impegno durò fino al 1648, quando Carlo si trasferì in Olanda. Nel 1647 Hobbes ebbe una seria malattia che lo tenne in grave pericolo di vita sino al 1648.[11] Una volta ripresosi tradusse in inglese le sue precedenti opere scritte in latino. Complice la compagnia dei sostenitori del re in esilio a Parigi, Hobbes decise di scrivere un libro in inglese per esporre la propria teoria sul governo in relazione alla crisi politica causata dalla guerra.

Lo Stato, pensava ora Hobbes, può essere visto come un grande uomo artificiale o come un mostro (*Leviatano*), composto da uomini e la sua storia è un *fil rouge* che procede dalla nascita, dovuta alla necessità di soddisfare la sopravvivenza degli uomini, fino alla dissoluzione, che passa dalla guerra civile scatenata dalle umane passioni. Il libro, la cui prima edizione fu pubblicata con il titolo *Leviathan, or The Matter, Form and Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civil*, si chiudeva con una *Conclusione* generale, dove la guerra civile era vista come diritto dell'individuo di trasgredire la propria lealtà politica quando il sovrano non fosse più in grado di difendere la vita dei suoi sudditi.

Nel 1650, per preparare la strada al suo magnum opus, consentì la pubblicazione del suo primo trattato, diviso in due volumetti separati (*Natura umana, o Gli elementi fondamentali della politica*, e *De corpore politico, o Gli elementi della legge, della morale e della politica*). Nel 1651 pubblicò la sua traduzione del *De cive* con il titolo di *The Elements of Law, Natural and Politic*.

Nel frattempo proseguiva il lavoro di stampa della sua opera principale, che apparve infine verso la metà del 1651, con il titolo di *Il Leviatano, o La materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, e con in prima pagina una famosa incisione in cui, dietro delle colline sovrastanti un paesaggio, torreggiava dalla vita in su il corpo, costituito da piccole figure di esseri umani, di un gigante coronato, con in mano una spada e un pastorale, simboli del potere politico e religioso, simbolo della sua concezione politica.[17] Lo spirito secolarista del libro di Hobbes irritò profondamente sia gli anglicani che i cattolici francesi, tanto che, anche per la rottura dei rapporti con i realisti esiliati, Hobbes fu costretto a chiedere protezione al governo rivoluzionario inglese che, quando Hobbes tornò a Londra nell'inverno del 1651, gli concesse di ritirarsi a vita privata in Fetter Lane, tornando alla corte della famiglia Cavendish.

Controversie

Con Bramhall

A questo punto Hobbes si dedicò a completare la trattazione fondamentale del suo sistema filosofico pubblicando il *De corpore* nel 1655. Nello stesso anno un trattatello *Sulla libertà e la necessità* era stato dato alle stampe dal vescovo John Bramhall e indirizzato a Hobbes.

John Bramhall

Bramhall, un convinto Arminiano, aveva incontrato Hobbes e discusso con lui, e in seguito aveva scritto le proprie opinioni inviandogliele in forma privata ed Hobbes gli aveva risposto nello stesso modo, per lettera, ma un suo conoscente francese si era impossessato di una copia della risposta, pubblicandola poi con una "premessa stravagantemente elogiativa".

Bramhall replicò nel 1655, quando diede alle stampe l'intera loro corrispondenza (con il titolo di *Difesa della vera libertà delle azioni umane dalla necessità antecedente o estrinseca*). Nel 1656 Hobbes pubblicò le sue *Questioni circa la libertà, la necessità e il caso*, in cui replicava "con una forza impressionante" al vescovo esponendo chiaramente la dottrina del determinismo, segnando una tappa importante nella storia della controversia sul libero arbitrio. Il vescovo scrisse ancora nel 1658, senza che Hobbes replicasse, le *Critiche alle riprovazioni del signor Hobbes*, cui incluse una voluminosa appendice intitolata *La cattura del Leviatano, la grossa balena*.[18]

Con Wallis

Oltre alla controversia con Bramhall, Hobbes nel 1655 si impegnò in un dibattito polemico con altri critici del suo pensiero. Nel *Leviatano* aveva attaccato il sistema delle università. Nel 1654 Seth Ward (1617-1689), professore Saviliano di astronomia, rispose nel suo *Vindiciae academiarum* agli assalti di Hobbes e di altri, (specialmente John Webster), sul sistema accademico.

Gli errori contenuti nelle parti matematiche del *De corpore*, facilitarono le critiche da parte di John Wallis [19], professore Saviliano di geometria, che nel suo *Elenchus geometriae Hobbianae*, pubblicato nel 1655 contestava il tentativo superficiale di Hobbes di porre i fondamenti delle scienze matematiche nel corpo

John Wallis

generale delle conoscenze esatte. Hobbes rimosse alcuni dei più gravi errori esposti da Wallis, ma lo attaccò nella serie delle *Six Lessons to the Professors of Mathematics* (Sei lezioni ai professori di matematica) nel 1656.

Wallis ebbe vita facile nel difendersi dalle critiche di Hobbes, approfittò inoltre della traduzione inglese del *De cive* per confrontarsi un'altra volta con lui sui suoi errori in matematica. Hobbes rispose con *Marks of the Absurd Geometry, Rural Language, Scottish Church Politics, and Barbarisms of John Wallis, Professor of Geometry and Doctor of Divinity* (Segni della assurda geometria, linguaggio rurale, politica della chiesa scozzese, e del barbarismo di John Wallis, professore di Geometria e dottore in Teologia). La disputa fu facilmente conclusa da Wallis con la risposta (*Hobbiani puncti dispunctio*, 1657). Hobbes infine si rifugiò nel silenzio mettendo fine alla polemica.

Hobbes pubblicò, nel 1658, la parte finale del suo sistema filosofico, completando lo schema pianificato oltre 20 anni prima; Wallis nel frattempo aveva pubblicato altre opere, in particolare un trattato esteso sui principi generali del calcolo (*Mathesis universalis*, 1657). Hobbes riaccese la diatriba e decise di attaccare i nuovi metodi di analisi matematica. Nella primavera del 1660, riuscì a raccogliere le sue critiche e posizioni in cinque dialoghi con il titolo *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae qualis explicatur in libris Johannis Wallisii*, con un sesto dialogo che consisteva interamente di oltre settanta asserzioni sul cerchio e la cicloide.

Wallis, comunque, non reagì alla provocazione. Hobbes fece un ulteriore tentativo di suscitare le sue reazioni, avendo risolto, come credeva, un altro problema antico: la duplicazione del cubo. Fece pubblicare la sua soluzione anonimamente in francese, per depistare i suoi critici. Non appena Wallis pubblicamente contestò la soluzione, Hobbes ne affermò la paternità e, in forma modificata, la ripubblicò nel 1661 con i propri commenti posti alla fine di un dialogo latino, il *Dialogus physicus, sive De natura aeris*, dove difendeva la sua dottrina filosofica e attaccava Robert Boyle e altri amici di Wallis, che erano in procinto di riunirsi in una società per le ricerche sperimentali (che sarebbe divenuta la Royal Society nel 1662).

Il metodo di ricerca della fisica, diametralmente opposto a quello esposto nel *De corpore*, gli attenti esperimenti contenuti nel trattato di Boyle *New Experiments touching the Spring of the Air* (1660), che Hobbes aveva scelto di attaccare come manifesto dei nuovi "accademici", gli apparvero come una semplice conferma dei risultati che egli stesso aveva già ottenuto anni prima, partendo da principi speculativi. A questa diatriba Boyle rispose rapidamente con fermezza e dignità, ma fu soprattutto la risposta di Wallis a sortire effetto con la satira *Hobbius heauton-timorumenos* (1662).

Il vescovo Seth Ward

Hobbes da allora si tenne per qualche anno lontano da controversie scientifiche; comunque, in risposta agli attacchi più personali Hobbes scrisse una lettera su se stesso in terza persona, *Considerazioni sulla Reputazione, Lealtà, Maniere e Religione di Thomas Hobbes*.[20] In questo scritto biografico raccontò di se stesso e delle "Piccole storie durante il tempo della tarda ribellione" di Wallis, con tanta efficacia che questi rinunciò a replicare.

Con i geometri

Dopo alcuni anni, Hobbes entrò in un terzo periodo di controversie, che si trascinò fino a quando raggiunse i novant'anni, iniziato con la pubblicazione nel 1666 del *De principiis et ratiocinatione geometrarum*, che era un attacco ai professori di geometria. Tre anni più tardi, riassunse i suoi risultati matematici in *Quadratura circuli, Cubatio sphaerae, Duplicitio cubii*, che furono confutati, ancora una volta da Wallis e che Hobbes ristampò con una risposta alle obiezioni. Lo scambio polemico continuò in altri numerosi scritti fino al 1678.

Ultimi anni di vita

Ritratto senile di Hobbes

La chiesa di San Giovanni Battista di Ault Hucknall dove una lapide commemora Thomas Hobbes

Il re Carlo, che era stato suo allievo, non dimenticò
Hobbes che fu chiamato a corte ed ebbe assegnata una pensione. Nel 1666 la Camera dei Comuni introdusse un progetto di legge contro l'ateismo e la profanità e il 17 ottobre fu istituita una commissione che «avrebbe dovuto essere autorizzata a ricevere informazioni riguardanti tali libri che sono inclini all'ateismo, alla blasfemia e alla profanità [...] in particolare... il libro del Sig. Hobbes chiamato il *Leviatano*.»[21]

Hobbes fu terrorizzato dalla prospettiva di essere etichettato come eretico e bruciò alcune delle sue carte più compromettenti. Nello stesso tempo in tre brevi dialoghi aggiunti come un'*Appendice* alla sua *Traduzione latina del Leviatano*, pubblicata ad Amsterdam nel 1668 dimostrava che, essendo l'Alta Corte di Commissione decaduta, non vi era altra corte di eresia dalla quale potesse essere giudicato e che se era eresia l'opporsi al Credo Niceno questo non avveniva nel suo *Leviatano*. Tuttavia nell'opera, nonostante i molti richiami al cristianesimo, si scorge nei fatti un materialismo profondo e un velato agnosticismo.[22] Le ultime parole di Hobbes che pronuncerà poco prima di morire confermerebbero questa sua segreta sfiducia nella religione:

> (**EN**)
> «I am about to take my last voyage, a great leap in the dark.[23]»
>
> (**IT**)
> «Sto per intraprendere il mio ultimo viaggio, un grande salto nel buio.»
>
> (Thomas Hobbes, 1679)

L'edizione del 1668 delle sue opere, per la mancata liberatoria della censura inglese sulle sue pubblicazioni, fu comunque stampata nella calvinista Amsterdam e altri suoi scritti, tra cui *Behemoth: la storia delle cause delle guerre civili d'Inghilterra e le conseguenze e gli artifici con cui furono portate avanti dal 1640 al 1662*, furono resi pubblici solo dopo la sua morte.

I suoi ultimi lavori furono un'autobiografia in versi latini (1672) e una traduzione di quattro libri dell'Odissea in rime d'inglese arcaico (1673), cui seguirono la traduzione completa sia dell'Iliade sia dell'Odissea nel 1675. Nell'ottobre del 1679 fu colpito da una paresi che lo portò alla morte nel suo novantunesimo anno. Fu tumulato nel cimitero di Ault Hucknall nel Derbyshire.

Il materialismo hobbesiano, messo filosoficamente in disparte dopo la sua morte in favore di correnti più spirituali e deiste dell'empirismo e dell'illuminismo (nonché dal successo del razionalismo cartesiano), venne rilanciato e rivalutato dall'illuminista ateo Paul Henri Thiry d'Holbach, sostenitore del ruolo preminente dello Stato anticlericale, il quale curò la traduzione francese e tedesca del *Leviatano* e di altre opere assieme alla sua cerchia di collaboratori tra cui vi era anche l'enciclopedista Denis Diderot.[24]

Il pensiero

Il sistema

Hobbes, che viaggiò a lungo nel continente, entrò in contatto con la nuova cultura filosofica europea culminante con il razionalismo cartesiano e con la corrente empirista e logico nominalistica della tradizione inglese che si ritrovava ad esempio in Roberto Grossatesta, Ruggero Bacone, Guglielmo di Ockham ecc. Ne derivò il tentativo di una sintesi tra il metodo deduttivo-matematico-geometrico del razionalismo europeo e il metodo induttivo dell'empirismo inglese, cercando di attuare un collegamento tra nominalismo logico e realismo metafisico.[25]

Questo il quadro filosofico che portò Hobbes a costruire un sistema (uno schema, una cornice entro la quale trovi spiegazione ogni minimo aspetto della realtà) materialistico, meccanicistico (partendo da elementi primi semplici e procedendo per successive composizioni, in un rapporto meccanico di causa effetto) onnicomprensivo (che spieghi ogni fenomeno sia fisico, gnoseologico, etico e politico, quindi tutto il reale)[26]. La visione meccanicistica galileiana della realtà fisica, che era stata estesa da Cartesio al mondo animale, venne accolta da Hobbes in termini materialistici per una spiegazione scientifico filosofica di tutto il reale.

Il corpo e il moto

Con un'analisi del nostro mondo concettuale e linguistico Hobbes identifica gli elementi primi semplici del sistema nel *corpo* e nel *moto*, in base ai quali con un metodo matematico deduttivo, com'è della geometria, costruire una filosofia scientifica della realtà che spieghi ogni fenomeno fisico ed umano.

> «Corpo è qualcosa che, non dipendendo dal nostro pensiero, coincide ed è esteso con una certa parte dello spazio.[27]»

I corpi sono dunque delle realtà sostanziali indipendenti dal nostro pensiero. Tutto ciò che pensiamo debba esistere, anche l'anima, Dio, deve essere corporeo. Se il corpo è l'essenza suo accidente è il moto poiché ogni corpo non può non essere che in stato di quiete o in moto. Questi elementi semplici spiegano ogni realtà come ad esempio quella di spazio e di tempo che coincidono con i corpi estesi e con i corpi in movimento.

La "fantasia" e il fenomenismo

La conoscenza si basa sulla sensazione che non è altro che movimento: dai corpi esterni cioè parte un movimento di pressione che si trasmette al cervello e al cuore da dove parte un contro-movimento, una reazione, stavolta dall'interno verso l'esterno, che mette in moto una facoltà tipica solo dell'uomo, la fantasia, che elabora un'immagine che va a sovrapporsi al corpo esterno da cui si è originato il movimento iniziale. Il movimento in realtà non dovrebbe produrre altro che movimento ma il fatto conoscitivo presenta una "qualità" che va oltre il meccanismo di azione e reazione del moto dei corpi:

> «Tutte le qualità dette sensibili non sono altro nell'oggetto che le produce, che i diversi movimenti della materia con cui esso agisce variamente sui nostri organi. E in noi stessi, su cui essi esercitano la loro azione, essi non sono che vari movimenti, poiché il movimento non produce altro che il movimento. Ma la rappresentazione che essi suscitano in noi è opera della fantasia, sia che siamo desti sia che sogniamo.[28]»

I corpi dunque presentano per Hobbes, come già per Galilei e Cartesio, sia un aspetto qualitativo oggettivo (figura e movimenti) che qualitativo soggettivo (dovuto alle qualità sensibili come il colore, il suono ecc.) e il meccanicismo che li regola spiega non solo i fenomeni esterni ma anche quelli della nostra interiorità come l'immaginare, il pensare, il ragionare.

Il moto infatti che dal corpo esterno arriva all'interno, generando la sensazione, non cessa al cessare dello stimolo ma, come una molla compressa e lasciata poi libera, perdura, vibrando, originando sensazioni, meno incisive della prima, che sono le immaginazioni e le idee che, al contrario dei corpi esterni che hanno una loro realtà da noi indipendente, non solo non hanno alcun rapporto di somiglianza con i corpi ma sono anche semplici apparenze, fenomeni e fantasie senza alcun rapporto con la realtà.

La logica nominalistica e meccanicistica

Nella nostra mente le immagini si mescolano o a caso o seguendo un ordine dovuto a un'idea direttrice che le unisce e le organizza tramite il linguaggio che differenzia l'uomo dagli animali e che è elemento indispensabile per tradurre il discorso mentale in discorso verbale ordinato consentendo così la comunicazione del nostro pensiero ad altri.

L'attribuzione di un nome a un insieme mentale è la funzione fondamentale dell'intelletto che però opera in modo casuale così che il linguaggio risulta del tutto convenzionale e arbitrario: non vi è nessun necessario motivo perché un concetto sia rappresentato da un nome piuttosto che da uno diverso. Un rigido nominalismo dunque quello di Hobbes per il quale gli universali sono semplici nomi che collegano immagini e idee.

La ragione invece compie un calcolo, le cui operazioni sono la somma e la sottrazione dei nomi:

> «Quando uno ragiona non fa altro che ottenere una somma totale tramite una *addizione* di parti, o un resto sottraendo una somma da un'altra; il che se è fatto con le parole consiste nel ricavare dai nomi di tutte le parti il nome del tutto o dai nomi del tutto o da una singola parte il nome della parte rimanente. Sommando insieme due nomi si ha una *affermazione*, sommando due *affermazioni* si ha un *sillogismo*, sommando alcuni *sillogismi* si ha una *dimostrazione*; e dalla *somma* o *conclusione* di un sillogismo i logici sottraggono una proposizione per trovarne un'altra. Gli scrittori di politica sommano insieme i patti stipulati per trovare quali sono gli obblighi degli uomini, e i *legislatori*

> sommano le *leggi* e i *patti* per trovare che cos'è il *diritto* e che cos'è il *torto* nelle azioni dei privati. Insomma, in qualunque campo in cui c'è posto per l'*addizione* e la *sottrazione* c'è anche posto per la ragione; dove queste cose mancano la *ragione* non ha niente da fare.[29]»

Secondo Hobbes quindi se noi ad esempio addizioniamo il nome di "corpo" a quello di "animale" e "razionale" otterremo il nome di "uomo"; se sottraiamo dal nome di "uomo" quello di "razionale" avremo il nome di "animale".

Le obiezioni a Cartesio

Secondo Hobbes si ha un corretto calcolo logico se si segue la regola fondamentale che è quella per cui si possono unire nomi di corpo con nomi di corpo, nomi di qualità con nomi di qualità ecc.

Applicando questa regola al "Cogito ergo sum" di Cartesio si scopre che egli ha commesso un errore di calcolo mettendo assieme nome di qualità (*cogito*, penso-il pensare) con un nome di corpo (*sum*, il soggetto corporeo pensante) è come se dicessi: io cammino (nome di qualità) quindi sono una passeggiata (nome di corpo).

Hobbes ribadisce infine che la logica è una scienza formale che non assicura affatto che l'ordine dei nomi trovi riscontro nell'ordine dei corpi esterni, che alla correttezza formale corrisponda la verità:

> «In realtà se volgeremo con diligenza l'attenzione a ciò che facciamo quando ragioniamo, ci renderemo conto che neppure in presenza delle cose noi computiamo altro che i nostri fantasmi; e infatti se calcoliamo la grandezza e il movimento del cielo e della terra non saliamo per questo in cielo, per dividerlo in parti, o per misurarne i movimenti, ma facciamo tutto ciò rimanendo fermi nel museo, o al buio.[30]»

Tutto questo porta alla necessità di trovare riscontro del sistema logico deduttivo di tipo matematico con la realtà corrispondente osservata con l'esperienza induttiva. Applicando questo principio a proposito della disputa tra sistema tolemaico e quello copernicano, Hobbes sostiene che se entrambi i sistemi sono accettabili perché logicamente rigorosi, sul piano della realtà però il sistema copernicano offre una spiegazione migliore dei fenomeni celesti.[31]

Quindi mentre per Cartesio l'evidenza razionale è conferma della realtà, per Hobbes quella ha valore solo formale ma tuttavia è utile come strumento logico applicato all'esperienza che tuttavia non potrà mai essere sostituita dalla esatta connessione logica dei nostri concetti. Così per quanto riguarda le prove cartesiane dell'esistenza di Dio, Hobbes ne apprezza il rigore logico ma esse non dimostrano nulla perché di Dio non possiamo avere esperienza, come non l'abbiamo neppure della idea di Dio, poiché ogni idea è solamente un'immagine mentale dell'esperienza.[32]

L'etica naturalistica

La triste realtà della guerra civile inglese motiva Hobbes a costruire una scienza dei comportamenti umani tale da assicurare l'ordine e la pace nei rapporti sociali evitando così ogni guerra salvo quella per la conquista di nuove terre giustificata dalla necessità di acquisire risorse per soddisfare i bisogni naturali dell'aumentata popolazione.

> «Se si conoscessero con ugual certezza le regole delle azioni umane come si conoscono quelle delle grandezze in geometria, sarebbero debellate l'ambizione e l'avidità, il cui potere si appoggia sulle false opinioni del volgo intorno al *giusto* e all'*ingiusto*; e la razza umana godrebbe una pace così costante, che non si riterrebbe di dover mai più combattere, se non per il territorio, in ragione del continuo aumento della popolazione.[33]»

Egli vuole costruire una morale naturalistica, basata cioè solo sui processi istintivi naturali dell'organismo umano che escluda ogni considerazione di valori assoluti riconosciuti dalla ragione e messi in atto liberamente. Come il moto dei corpi spiega la fisica così quelli dell'animo (desiderio o avversione, amore o odio, speranza o timore ecc.) sono determinati dalla pressione dei corpi esterni che, se favorisce il movimento vitale del corpo animato che secondo natura tende all'autoconservazione, allora si origina il contro-movimento del desiderio o al contrario si verifica la reazione dell'avversione.

Mentre amore e odio riguardano i corpi presenti, il desiderio e l'avversione sono rivolti a cose future. Il bene e il male non sono altro che l'oggetto del desiderio e dell'avversione:

> «Qualunque sia l'oggetto dell'appetito o desiderio di un uomo, questi lo chiamerà per conto suo *bene* e l'oggetto del suo odio e della sua avversione *male*; mentre l'oggetto del disprezzo sarà chiamato da lui vile e non degno di considerazione. Infatti queste parole: bene, male e spregevole sono sempre usate in relazione alla persona che le usa, non essendoci niente che sia tale in sé stesso e in senso assoluto e nemmeno una comune regola del bene e del male che si possa ricavare dalla natura stessa delle cose.[34]»

È l'oggetto buono e cattivo che genera la sensazione di piacere per il bene e quella di dolore per il male:

> «Il *piacere* o *gioia* è l'apparire del bene, la sensazione di questo , e la *molestia* o *dispiacere* è l'apparizione del male, la sensazione di esso. Di conseguenza ogni appetito, desiderio, e amore è accompagnato da un certo piacere, pari o meno grande; e ogni odio o avversione da dispiacere e dolore più o meno grande.[34]»

Una visione quindi meccanicistica dell'etica basata tutta sul concatenamento necessario dei moti dei corpi che esclude sia la possibilità di una ragione che guidi la scelta morale sia l'esistenza della libertà della quale si può parlare solo nel caso che vi sia «assenza di opposizione», di reazione al moto di un corpo (animato o inanimato, umano o animale) da parte di un corpo esterno.

L'assolutismo di Stato

Lo stato di natura

Contrariamente alla concezione aristotelica dell'uomo come "animale sociale" che tenda cioè a vivere aggregandosi in comune con gli altri, Hobbes è invece convinto che nello "stato di natura", quando non esiste ancora la società umana, ogni singolo uomo, considerato nella sua individualità corporea, come ogni corpo tende ad acquisire per sé tutto ciò che favorisce il suo movimento vitale. Poiché infatti ogni uomo tende all'autoconservazione cerca di acquisire senza alcun limite tutto ciò che serve alla sua conservazione.

Però ciò che fa il singolo lo fanno anche gli altri individui al punto che le azioni di uno si scontrano con l'uguale tendenza, reazione, degli altri ed allora alla fine si genera la lotta per la predominanza dell'uno su gli altri, il *bellum omnium contra omnes*, la guerra di tutti contro tutti, dove ogni singolo diviene lupo per ogni altro uomo (*homo homini lupus*).[35]

Distruzione del Leviatano, incisione del 1865 di Gustave Doré

Nella descrizione di questa condizione che solo l'intervento di una forza politica può modificare, Hobbes espone in un elenco i beni che la guerra civile inglese sta mettendo a rischio:

> «In una tale condizione non c'è possibilità di alcuna attività di carattere industriale poiché il frutto di essa rimarrebbe incerto e di conseguenza non c'è coltivazione della terra, non c'è navigazione, non c'è uso di beni che possono essere importati attraverso il mare, non ci sono costruzioni confortevoli, non si fanno strumenti per spingere e trasportare cose che richiederebbero molta forza, non si fa computo del tempo, non ci sono arti, né letteratura, non esiste una società, e quella che è la cosa peggiore fra tutte è il continuo timore, e il pericolo di una morte violenta; e la vita dell'uomo è solitaria, povera, sudicia, bestiale e breve.[36]»

In un siffatto stato di natura è assurdo parlare di giusto e ingiusto perché non esiste una legge ma tutto rientra in un comportamento naturale: «Dove infatti non c'è un potere comune non c'è legge; dove non c'è legge non c'è ingiustizia»[37] e, non essendovi legge non c'è neppure proprietà, che appunto viene difesa e mantenuta dalla legge.

Le leggi di natura

Questa guerra di tutti contro tutti porterà inevitabilmente alla morte dei singoli, che si distruggeranno tra loro conseguendo l'opposto di quanto la natura prescrive: l'autoconservazione. Allora sarà la natura stessa ad indicare la strada per uscire da questa guerra deleteria per tutti: essa stessa suggerirà agli uomini di addivenire ad un accordo che quindi avverrà non per un superiore ideale morale ma solo per un principio materiale, naturale di autoconservazione. Dalla politica, ribadisce Hobbes, è esclusa ogni etica.

La natura stessa forzerà l'uomo, tramite le passioni e la ragione, a cercare la pace:

> «Le passioni che spingono l'uomo alla pace sono la paura della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie per una vita confortevole, e la speranza di ottenerle attraverso il proprio lavoro. E la ragione suggerisce dei principi capaci di assicurare la pace, sui quali gli uomini possono essere indotti ad accordarsi. Questi principi sono quelli che sono anche definiti leggi di natura.[38]»

Le leggi di natura non sono norme etiche oggettive insite nella natura, ma delle semplici regole logiche, suggerite dalla ragione, come condizioni per ottenere la pace e se l'uomo vuole conservarsi deve seguirle altrimenti entra in contraddizione con se stesso, e così agendo distrugge il suo corpo, la sua stessa essenza corporea, con la morte. La ragione allora impone che:

- 1) in ogni modo bisogna cercare la pace e mantenerla «Pax est quaerenda» [39]
- 2) se si vuole la pace bisogna rinunciare ad una parte del proprio diritto naturale di appropriarsi di tutto ciò che favorisce la propria conservazione. Si deve cioè conservare tanta libertà quanta si vuole che gli altri abbiano nei propri confronti.

Immagine di copertina del *Leviatano*.

Il *pactum subiectionis*

Questa rinuncia deve essere sanzionata da un patto tra gli uomini, da un contratto sociale che stabilisca che si trasferiscano tutti i diritti naturali, tranne quello della vita, ad una persona o a un'assemblea che gestiranno per tutti gli uomini, con leggi che faranno rispettare con la forza, i diritti di natura. Il patto che dà vita alla società civile (*pactum societatis*) è un patto di soggezione (*pactum subiectionis*). Dalla naturale guerra di tutti contro tutti, l'altrettanto naturale paura della morte porta l'uomo allo Stato Assoluto, al Leviatano che ingloba in sé ogni singolo individuo, non cittadino ma suddito. Hobbes è ritenuto quindi un precursore dello statalismo moderno, e spingendosi fino a rigettare la divisione dei poteri ritenuta la causa della guerra civile inglese[40], è ritenuto un ideologo e un apologeta dell'assolutismo monarchico del Seicento, pur respingendo la nozione di diritto divino dei re.[41]

L'assolutismo si impone sul popolo privandolo dei diritti tramite un contratto unilaterale siglato tra il sovrano - il Leviatano nel caso di Hobbes - e il popolo, che decide di sua spontanea volontà di privarsi dei poteri per conferirli a una sola persona. La differenza col dispotismo è che il sovrano non si impone arbitrariamente sui sudditi, ma da essi è scelto. La concezione non esclude lo sviluppo di un assolutismo illuminato, ossia di uno Stato riformatore che conceda dei diritti su propria decisione. In quanto giusnaturalista, sebbene *sui generis* e fondatore di un sistema filosofico giuspositivista, Hobbes però ispirerà, con il suo contrattualismo, anche pensatori liberali e repubblicani come Locke e Rousseau, che riprendono il concetto hobbesiano di contratto sociale pur rovesciandone le conclusioni favorevoli all'assolutismo. Famosa sarà la sua definizione di diritto naturale, conciliata con la sua visione di stato di natura come privo di legge morale che non sia l'istinto alla sopravvivenza, il quale spinge al contratto sociale per aumentare le possibilità di scampare alla guerra perenne:

> «Il diritto di natura, che gli scrittori chiamano comunemente jus naturale, è la libertà che ciascuno ha di usare il proprio potere a suo arbitrio per la conservazione della sua natura, cioè della sua vita e conseguentemente di fare qualsiasi cosa che, secondo il suo giudizio e la sua ragione, egli concepisca come il mezzo più idoneo a questo fine. *Leviatano*, capitolo XIV»

A nessuno sarà consentito di non rispettare il patto contratto con la persona o l'assemblea che gestisce il potere in nome di tutti. La terza legge di natura stabilisce infatti che:

- 3) bisogna adempiere i patti, («Pacta sunt servanda» [42]), altrimenti sarebbe contraddittorio trasferire i propri diritti e nel contempo volerli mantenere per sé oppure incaricare di governare qualcuno e poi trasgredire i suoi comandi. Giusto e ingiusto quindi sono solo una

questione di coerenza o incoerenza logica per cui non si è o si è in contraddizione con sé stessi.

> «L'ingiuria, l'ingiustizia nelle controversie del mondo è qualcosa di simile a ciò che nelle discussioni degli scolastici è chiamato *assurdità*. Infatti come là si chiama assurdità l'affermare qualche cosa che è in contraddizione con le premesse, così nel mondo si chiama ingiustizia o ingiuria annullare volontariamente ciò che si era stabilito volontariamente.[43]»

Ma nel caso questo accadesse dovrà intervenire lo Stato con la sua forza prospettando, a chi trasgredisce, una pena maggiore dei vantaggi che ci si ripropone di ottenere violando il patto:

> «Questa è l'origine del grande Leviatano, o meglio, per parlare con più riverenza, di quel *dio naturale* al quale noi dobbiamo, al di sotto del *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa. Infatti con l'autorità concessa a lui da ogni singolo individuo nello stato egli possiede tanto potere e tanta forza, che gli sono stati conferiti, che col terrore così ispirato è in condizione di ridurre tutte le volontà di essi alla pace in patria e al reciproco aiuto contro i loro nemici esterni.[44]»

Il sovrano (nella concezione hobbesiana il re o l'imperatore, ma anche lo Stato stesso, in qualunque sua forma) ha un potere assoluto e unitario e non ha alcun dovere nei confronti dei sudditi (tranne di proteggere la Nazione) perché essi stessi gli hanno dato i loro diritti ed è impossibile quindi che egli violi i patti e possa essere deposto, a meno che non ordini ai sudditi di uccidersi o danneggiare la loro persona o quella di un proprio caro (poiché quello dell'autoconservazione della propria vita è l'unico diritto che non gli è stato trasferito) con una guerra suicida. Quando egli cioè non sarà capace o non avrà la forza di difendere dai nemici interni ed esterni lo Stato assicurando, secondo i patti stipulati, l'ordine e la pace, allora, solo in questo caso, egli potrà essere deposto (come accadde a Carlo I) e sostituito con un nuovo sovrano.[45]

Hobbes si richiamò inoltre al principio di irretroattività della legge penale: lo Stato può punire solo per una norma entrata in vigore prima del fatto (*nulla poena sine lege*), altrimenti non si tratta di applicazione del diritto ma di un atto di ostilità.[46]

Il potere del sovrano dovrà comprendere anche quello religioso con il diritto di interpretare le Sacre Scritture e far valere con suoi decreti le prescrizioni religiose, implicando però, più che un cesaropapismo (come potrebbe sembrare dall'assenza di separazione tra Stato e Chiesa nazionale), un primato dello Stato secolare sull'autorità religiosa (il sovrano possiede anche il potere religioso, ma non è un sacerdote a capo di una teocrazia), facendo di Hobbes il precursore del giurisdizionalismo illuminista in netta contrapposizione con l'ultramontanismo cattolico.

> «Un crimine è un peccato che consiste nel commettere (con fatti o con parole) ciò che la legge vieta o nell'omettere ciò che comanda. Cosicché ogni crimine è un peccato, ma non ogni peccato è un crimine. (...) Da questa relazione del peccato alla legge, e del crimine alla legge civile, si può inferire in primo luogo che, ove cessa la legge, cessa il peccato. Ma per il fatto che la legge di natura è eterna, la violazione dei patti, l'ingratitudine, l'arroganza e tutti i fatti contrari a qualunque virtù morale, non possono mai cessare di essere peccato. In secondo luogo, che, quando cessa la legge civile, cessano i crimini, perché, non rimanendo altra legge che non sia quella di natura non c'è posto per l'accusa, dato che ogni uomo è giudice di sé stesso, è accusato solo dalla sua

> coscienza e questa è prosciolta dalla rettitudine della sua intenzione. Perciò, quando la sua intenzione è retta, quello che fa non è un peccato; se è altrimenti, quello che fa è un peccato ma non è un crimine.[47]»

Una Chiesa anglicana di Stato metterà infatti fine, secondo lui, ai contrasti tra le confessioni religiose che hanno caratterizzato la guerra civile:

> «Se non ci fosse stata prima un'opinione accolta dalla maggior parte degli inglesi secondo la quale questi poteri erano divisi fra il Re, i Lords e la Camera dei Comuni, il popolo non si sarebbe mai diviso e non sarebbe stato trascinato in questa guerra civile, prima tra coloro che non erano d'accordo sul piano della politica, e poi tra quelli che dissentivano riguardo alla libertà di religione.[48]»

Tra giusnaturalismo e giuspositivismo

Thomas Hobbes, come è noto nei suoi scritti (in particolare nel *De cive*),è considerato uno dei maggiori rappresentanti di due correnti di pensiero antitetiche tra loro come il giusnaturalismo e il giuspositivismo. Molti intellettuali hanno dibattuto sul fatto di considerare Thomas Hobbes, o un giusnaturalista o giuspositivista, e su come possa il monopolio giuridico dello stato dirsi completo se accanto al diritto positivo si lasci sopravvivere la legge natura; o in altre parole come possa essere possibile la sopravvivenza dell'assolutezza del potere statale se il sovrano deve fare i conti con le leggi naturali. Hobbes riesce a conciliare entrambe queste teorie e lo si vede partendo dalla definizione che propone di legge naturale: "dettame della retta ragione"[49].

A differenza dei giusnaturalisti tradizionali Hobbes considera la ragione come un calcolo, che non rivela le essenze, ma mette in grado di ricavare da certi principi certe conseguenze. Posto che la legge naturale indichi, secondo Hobbes, ciò che è buono o cattivo rispetto a un dato fine, il problema fondamentale per comprendere la legge naturale viene spostato sul problema del fine. Il fine supremo dell'uomo è dal punto di vista utilitaristico, per Hobbes, la pace; a differenza degli altri giusnaturalisti, secondo cui il fine supremo è il bene; perciò per i giusnaturalisti tradizionali, la legge naturale prescrive ciò che è buono e ciò che è cattivo indipendentemente dall'utilità e perciò essi possono parlare di ciò che è buono e cattivo in sé stesso; invece per Hobbes la legge naturale indica ciò che è conveniente e non conveniente per il raggiungimento della pace stessa, e per questo motivo la legge naturale fondamentale per Hobbes è quella di cercare la pace.

Devono essere ben presenti questi due punti, cioè che le leggi naturali prescrivono azioni buone non in sé stesse ma relativamente ad un certo fine; e che questo fine sia la pace. Con queste due premesse riesce a partire da una premessa giusnaturalistica fino a giungere ad una conclusione positivistica. La prima legge naturale derivata è quella secondo cui << il diritto a tutto non si deve conservare, ma certi diritti si devono o trasferire o abbandonare>>.[50] Con questa Hobbes prescrive di costituire lo stato. Ciò vuol dire che lo stato è il mezzo più efficace per giungere alla pace. In tal modo lo stato si fonda sulla legge naturale e positiva. Quindi la legge naturale prescrive che l'uomo debba lasciarsi governare dalle leggi positive; la legge naturale non obbliga, se non in coscienza, e in modo più radicale si può dire che essa è quel dettame della ragione che suggerisce all'uomo, se vuole ottenere la pace, di obbedire solo alle leggi positive. In questo

modo sembra che le leggi naturali diano una giustificazione alla nascita dello stato e delle leggi positive stesse; ma considerandola un espediente, l'ha svuotata del contenuto e del prestigio. Ma alla legge naturale seguono altre numerose leggi, necessarie al mantenimento o ristabilimento della pace.

Queste prescrivono comportamenti a sé stanti, indipendentemente dallo stato civile. Si possono dividere in due gruppi. Il primo prescrive le virtù indispensabili alla pace. Il secondo prescrive le azioni che servono a ristabilire la pace se questa sia stata violata in qualche modo. Il fine di queste leggi naturali è quello di obbligare in coscienza. A differenza dei giusnaturalisti tradizionali, che danno precedenza all'obbligo interno rispetto a quello esterno, in Hobbes questi obblighi interni ed esterni sono rovesciati: per lui gli obblighi che hanno valore sono quelli di fronte al potere civile. Per Hobbes, che queste leggi obbligano in coscienza, significa che portano a desiderare la loro attuazione. Questa attuazione avviene soltanto quando l'individuo è sicuro di poterle attuare senza danno; l'individuo deve essere sicuro di non arrecare e subire del danno da queste. Questa sicurezza la si può avere solo nello stato civile; ciò significa che l'individuo è obbligato a compiere ciò che prescrivono le leggi naturali, quando queste sono trasformate in leggi civili. Di nuovo Hobbes fa sì che la strada delle leggi naturali vada a finire nello Stato, infatti ci dice che <<la legge di natura e civile si contengono a vicenda e sono di eguale estensione>>;[51] e ancora <<la legge civile e legge naturale non sono generi differenti di leggi,ma parti differenti di una legge, della quale la parte scritta è detta civile, quella non scritta, naturale>[51]>.

La legge positiva fornisce la forma, la naturale il contenuto, cioè le leggi naturali prescrivono comportamenti che le leggi positive rendono obbligatorie mediante l'apparato coercitivo dello stato. Ma in un passo del Leviatano, le leggi naturali non determinano esattamente tutti i comportamenti, per cui l'autorità civile è necessaria per istituire e mantenere la pace civile. Sono formule vuote che solo il potere civile è in grado di riempire. Per esempio: la legge naturale proibisce il furto, ma solo per mezzo della legge civile si deve determinare ciò che si debba intendere per furto. Inizialmente Hobbes ci dice che le leggi naturali ci sono, ma non sono obbligatorie; ora leggi naturali ci sono ma sono tanto indeterminate da non essere applicabili. In altri passi del Leviatano però, sorge un altro problema dei rapporti tra legge civile e legge naturale: la questione delle lacune dell'ordinamento e questa deve essere colmata senza uscire dal sistema giuridico. In queste lacune intervengono le leggi naturali, le quali sono obbligatorie lì dove tacciono le leggi positive; esse devono fornire la soluzione giuridica dei casi non previsti dalla legge positiva. Ma ciò che sembra un omaggio alla legge di natura e alla ripresa di valore, è solo una svalutazione. Svalutazione dal momento che dipende dal giudice, cioè dal sovrano, se quel caso concreto non previsto dalla legge positiva sia regolato o no da una legge naturale, e nel caso affermativo che cosa disponga la legge naturale che si ritiene di dover applicare. Il sovrano quindi, priva di ogni significato le leggi naturali nel momento stesso in cui crea leggi positive, e le priva di ogni significato là dove non è arrivato il potere legislativo. In fine tratta proprio del rapporto tra legge naturale e sovrano, sostenendo che il sovrano debba sottostare a queste; e questa affermazione sembra rimettere in piedi le leggi naturali che ormai sembravano inutili.

Il sovrano istituisce essenzialmente due relazioni intersoggettive: con gli altri sovrani e con i sudditi. Per quanto riguarda la relazione con i primi, il sovrano è tenuto a rispettare le leggi di natura se può farlo senza suo danno; ma siccome quella sicurezza non esisterà finché non ci sarà un ulteriore patto tra i sovrani simile a quello dei sudditi, egli non è tenuto a mettere a repentaglio la vita e la conservazione dello stato sottoponendosi ai dettami della ragione. Dunque, tra i sovrani la legge naturale non ha nessuna efficacia. Riguardo al rapporto tra sovrano e suddito, il sovrano è tenuto a rispettare la legge di natura, ma qualora questo obbligo venga meno, si può pensare che al suddito spetti l'obbligo di non obbedire. Ma nonostante ciò il suddito non può disobbedire al sovrano, dal momento che mediante il patto tra ogni suddito, questi sono obbligati a fare tutto ciò che il sovrano comanda. Ne viene che tutto ciò che è comandato è giusto per

il solo fatto di essere comandato e per ciò il sovrano non può fare torto o ingiustizia nei confronti dei sudditi. C'è però un'eccezione: il dovere dell'obbedienza viene a cessare nel momento in cui il sovrano mette in pericolo la vita del suddito. Obbedienza che non cessa se la pena di morte posta dal sovrano è meritevole nei confronti del suddito; se questa non è meritevole di conseguenza egli non è più vincolato dal patto di obbedienza e così suddito e sovrano tornano ai loro reciproci rapporti allo stato di natura, e di conseguenza vincerà il più forte. Dunque il richiamo alla legge naturale serve per giustificare la ribellione del suddito, ma la stessa legge naturale non costituisce affatto un obbligo per il sovrano.

La legge naturale non ha una propria sfera di applicazione: nello stato di natura non è ancora, nello stato civile non è più. Le leggi naturali per Hobbes, non sono leggi ma teoremi, o meglio non sono norme giuridiche, ma principi scientifici. Le leggi naturali non valgono come norme giuridiche, ma valgono per la dimostrazione che esse danno della validità di un determinato sistema di norme giuridiche; ciò significa che la riduzione delle leggi naturali a teoremi non è completa, e che il diritto naturale ha valore normativo, almeno in un punto d'appoggio di tutto il sistema. In conclusione,la concezione formale della giustizia con l'affermazione che le leggi naturali valgono per il loro contenuto di giustizia, si concilia con il fatto che le leggi naturali non prescrivono un determinato contenuto, ma che si deve costituire un ordinamento positivo e quindi a sua volta un determinato contenuto. La conciliazione tra Stato assoluto e affermazione delle leggi naturali precedenti allo Stato, è possibile poiché la legge naturale, neutralizzata continuamente, finisce per non avere altra funzione, nel sistema hobbesiano, che quella di costituire il fondamento di validità di uno Stato che non riconosce altro diritto che quello positivo. Per precisare ancora meglio, nel sistema hobbesiano, la legge naturale non ha altra funzione che quella di convincere gli uomini che non vi può essere altro diritto che quello positivo.

La misantropia di Hobbes

Hobbes era noto per essere un misantropo e, in coerenza con la propria filosofia, aveva una generale sfiducia negli altri.[52]

John Aubrey, nella sua raccolta di biografie *Brief Lives*, nel capitolo a lui dedicato racconta che una volta Hobbes fece l'elemosina a un mendicante; un religioso, conoscendo la fama di Hobbes, gli chiese se lo avrebbe fatto lo stesso se non fosse stato per il precetto religioso cristiano che prescrive di assistere i poveri. Hobbes rispose che facendolo non alleviava solo il dolore del mendicante, ma il proprio nel vedere tale miserevole stato, volendo significare che dietro l'altruismo si nasconde sempre l'egoismo umano.[53]

La misantropia di Hobbes si può considerare affine a quella di Machiavelli[54] ma diversa da quella di Schopenhauer, il quale riteneva che fosse possibile un sincero sentimento di compassione altruista opposta all'egoismo che domina il genere umano, affrancandosi dallo stato di natura.[55][56]

Opere

- *La guerra del Peloponneso* (1629) - Prima traduzione inglese dell'opera di Tucidide
- *Elementi di legge naturale e politica* (1640)
- *Terze Obiezioni alle "Meditazioni metafisiche" di Cartesio* (1641)
- *De cive* (1642)
- *De motu, loco et tempore* (1643, prima edizione nel 1973 col titolo: *Thomas White's De Mundo Examined*)
- *Leviatano* (1651)

- *Della libertà e necessità* (1654) - Trattato religioso
- *De corpore* (1655)
- *De homine* (1658)
- *Dialogo tra un filosofo e uno studente del diritto comune d'Inghilterra* (1666)
- *Behemoth* (1668) edito postumo nel 1679
- *Iliade* (1675) - Traduzione inglese dell'opera di Omero
- *Odissea* (1675) - Traduzione inglese dell'opera di Omero
- *Decameron physiologicum* (1678).

L'opera nota col titolo *A short tract on First Principles*, British Museum, Harleian MS 6796, .ff. 297-308,[57] è oggi attribuita ad un amico di Hobbes, Robert Payne (1596–1651), che si sarebbe basato, in parte, su idee esposte da Hobbes verso il 1630.[58]

Note

1. ^ Thomas Hobbes, in Treccani.it (http://www.treccani.it/enciclopedia/thomas-hobbes_%28Dizionario-di-filosofia%29/)
2. ^ Ove non indicato diversamente, le informazioni contenute nel paragrafo "Biografia" hanno come fonte l'*Enciclopedia Treccani* alla voce corrispondente
3. ^ Harold Weber, The Restoration Rake-Hero, pp. 52, 91–97. Warren Chernaik, Sexual Freedom in Restoration Literature (Cambridge, 1995), pp. 22–51.
4. ^ Samuel I. Mintz, The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes (Cambridge, 1962); Louis Teeter, "The Dramatic Uses of Hobbes' Political Ideas," ELH, 3 (1936), pp. 140–69.
5. ^ Hobbes scriverà nelle sue memorie «E mia madre mise al mondo due gemelli: me stesso e la paura» *Vita carmine expressa*, (1679) in T. Hobbes, *Opera Latina*, a cura di William Molesworth, Londra, 1839, vol. I, p. LXXXVI.
6. ^ A. P. Martinich, *Hobbes. A biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 1-2.
7. ^ Il padre morirà in circostanze misteriose 16 anni dopo. (In *Vita di Thomas Hobbes* (https://web.archive.org/web/20160306001734/http://www.uniurb.it/Filosofia/bibliografie/Thomas%20Hobbes/Indice.htm) a cura dell'Università d'Urbino)
8. ^ Nel 1602 appena quattordicenne tradusse dal greco la *Medea* di Euripide (In *Vita di Thomas Hobbes* (https://web.archive.org/web/20160214165054/http://www.uniurb.it/Filosofia/bibliografie/Thomas%20Hobbes/Vita.htm) a cura dell'Università d'Urbino
9. ^ Da non confondersi con il Magdalen College di Oxford
10. ^ Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, 2002 p. 5
11. In *Vita di Thomas Hobbes* (https://web.archive.org/web/20160214165054/http://www.uniurb.it/Filosofia/bibliografie/Thomas%20Hobbes/Vita.htm) a cura dell'Università d'Urbino
12. ^ Charles H. Hinnant, *Thomas Hobbes*, Twayne Publishers, 1977 p.5
13. ^ Baldin, Gregorio, *Thomas Hobbes e la Repubblica di Venezia*, Rivista di storia della filosofia: LXX, 4, 2015 (Milano: Franco Angeli, 2015).
14. ^ In *Enciclopedia Treccani*, voce *Thomas Hobbes*.
15. ^ Lettera di Descartes a Mersenne, Leida, 4 marzo 1641: "Quanto al resto, avendo letto con ogni agio l'ultimo scritto dell'Inglese [Hobbes] ha trovato piena conferma in me l'opinione che, 15 giorni fa, vi avevo scritto avere su di lui. Ritengo che la cosa migliore per me sia di non avere nulla a che fare con lui e, a tal fine, che mi astenga dal rispondergli." (*René Descartes, Isaac Beeckman, Marin Mersenne. Lettere 1619-1648*, Milano, Bompiani, 2015, p. 1223).

16. ^ La prima edizione integrale è stata pubblicata da Franco Alessio: "Thomas Hobbes: Tractatus opticus", in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Vol. 18, No. 2, 1963, pp. 147-228.
17. ^ Leviatano ebraico (לִוְיָתָן "contorto; avvolto", lingua ebraica *Livyatan*, ebraico tiberiense Liwyāṯān) è il nome di una creatura biblica. Il Leviatano è un terribile mostro marino dalla leggendaria forza, citato nei Salmi e nel Libro di Giobbe dell'Antico Testamento. Tale essere viene considerato come nato dal volere di Dio, nonostante sia spesso associato al Diavolo.
18. ^ Robert Kane, *Free Will and Values*, Suny Press, 1985 p.7 e sgg.
19. ^ Fonte principale: Douglas M. Jesseph, *Squaring the Circle: The War Between Hobbes and Wallis*, University of Chicago Press (2000)
20. ^ traduzione a cura di Norberto Bobbio in *Rivista di filosofia* 1951 pp. 399-402.
21. ^ *House of Commons Journal Volume 8*, su *British History Online*.
22. ^ *Thomas Hobbes* (http://www.homolaicus.com/teorici/hobbes/hobbes.htm), Homolaicus.com
23. ^ Citato in Elizabeth Knowles, *Oxford Dictionary of Phrase and Fable*, Oxford University Press, 2006, p. 879. ISBN 0-19-920246-X
24. ^ Baron d'Holbach (https://plato.stanford.edu/entries/holbach/), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
25. ^ (Il materialismo di Hobbes come metafisica della realtà espressa in termini logici-nominalistici) Cfr. Ernst Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Einaudi 1978, Vol. II, Capitolo terzo, pp. 64-91.
26. ^ Ugo e Anna Maria Perone, Giovanni Ferretti, Claudio Ciancio, *Storia del pensiero filosofico*, Vol.II, SEI 1976, p.176
27. ^ Th. Hobbes, *De corpore*, II, 8
28. ^ Th. Hobbes, *Leviatano*, I, 1
29. ^ Th. Hobbes, *Leviatano*, I, 5
30. ^ Th. Hobbes, *De corpore*, II, 7
31. ^ Ugo e Anna Maria Perone, Giovanni Ferretti, Claudio Ciancio, *Op. cit.*, p.182
32. ^ Ugo e Anna Maria Perone, Giovanni Ferretti, Claudio Ciancio, *Op. cit. ibidem*
33. ^ Th. Hobbes, *De cive. Epistola dedicatoria*
34. Th. Hobbes, *Leviatano*, I, 6
35. ^ Hobbes, Lettera dedicatoria a William Cavendish, terzo conte del Devonshire, premessa al *De cive*, in: *De Cive: The Latin Version Entitled in the First Edition Elementorum Philosophiae Sectio Tertia de Cive, and in Later Editions Elementa Philosophica de Cive* edizione critica di Howard Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 73. L'espressione compare già in Plauto nell'originale detto latino: *lupus est homo homini*, *Asinaria*, a. II, sc. IV, v. 495
36. ^ Th.Hobbes, *Leviatano*, I, 13
37. ^ Th. Hobbes, *Op.cit. ibidem*
38. ^ Th. Hobbes, *Leviatano*, I, 13
39. ^ Anna Lisa Schino, *Lo stato di natura in Hobbes*, *Enciclopedia Italiana Treccani*, 2010
40. ^ Leviatano, II, 18, riportato in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 475-481
41. ^ Luigi Negri, *Persona e Stato nel pensiero di Hobbes*, pag. 97, 1988
42. ^ *Il Contrattualismo 1. Pacta sunt servanda*, *Enciclopedia Italiana Treccani - Scuola*
43. ^ Th. Hobbes, *Leviatano*, 1, 14
44. ^ Th. Hobbes, *Leviatano*, II, 17
45. ^ *Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano* (http://storicamente.org/03bertozzi)

46. ^ «Nessuna legge costituita dopo che un fatto è stato compiuto può renderlo un crimine, perché se il fatto è contro la legge di natura, la legge c'era prima del fatto; se altrimenti, non si può prendere cognizione di una legge prima che sia fatta e perciò non può essere obbligatoria» (T. Hobbes, *Leviatano*, capito XXVII)
47. ^ Th. Hobbes, *Leviatano*, capitolo XXVII
48. ^ Th. Hobbes, *Leviatano*, II, 18
49. ^ Thomas Hobbes., *De cive*, Le Monnier, 1970, OCLC 878123713. URL consultato il 27 maggio 2022.
50. ^ Thomas Hobbes, *Leviathan*, True Sign Publishing House, 2021, ISBN 978-93-5462-092-8, OCLC 1296425041. URL consultato il 27 maggio 2022.
51. Thomas Hobbes, *De cive*, Le Monnier, 1970, OCLC 878123713. URL consultato il 27 maggio 2022.
52. ^ «*Machiavelli era incluso, accanto a Helvétius, Mandeville e Hobbes, tra i «bassi e freddi misantropi*» (in F. Meroi, Elisabetta Scapparone, *Humanistica*, 2004 p.307).
53. ^ John Aubrey, *Brief Lives*, pp. 158-159. Riportato in nota in: Manuel Cruz, *Farsi carico. A proposito di responsabilità e di identità personale*, Meltemi 2005 (https://books.google.it/books?id=2wRRGE5ALqoC&pg=PT182&lpg=PT182&dq=hobbes+mendicante&source=bl&ots=eh4uoJ8azZ&sig=SQrf0SLoe2HGGEU03TNKdDITkVU&hl=it&sa=X&ei=u9WGVNrdKsncaojggsgM&ved=0CCYQ6AEwAQ#v=onepage&q=hobbes%20mendicante&f=false)
54. ^ F. Meroi, Elisabetta Scapparone, *Op.cit. ibidem*
55. ^ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, II, § 27; (tr. it. di G. Pasqualotto, in Pensiero filosofico e morale, Le Monnier, Firenze, 1981, p. 66)
56. ^ Op. cit., IV, cap. 67-68
57. ^ *Court traité des premiers principes*, testo, traduzione francese e commento di Jean Bernhardt, Parigi, PUF, 1988.
58. ^ Noel Malcom, *Robert Payne, the Hobbes Manuscripts, and the 'Short Tract'* , in *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 80-145 e Timothy Raylor, "Hobbes, Payne, and *A Short Tract on First Principles*," *The Historical Journal*, 44, 2001, pp. 29-58.

Bibliografia

- John Aubrey, *Brief Lives. A modern English version edited by Richard Barber*, The Boydell Press, 1982, ISBN 0851151825. (Vita di Hobbes, pp. 148–164)
- Norberto Bobbio, *Da Hobbes a Marx: saggi di storia della filosofia*, Morano Editore, 1965, ISBN non esistente.
- Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, Giulio Einaudi editore, 2004, ISBN 978-88-06-16968-8.
- (EN) John Bowle, *Hobbes and his Critics. A Study in Seventeenth Century Costitutionalism*, Jonathan Cape, 1951, ISBN non esistente.
- (DE) Cay von Brockdorff, *Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe*, Verlag von Lipsius und Tischer, 1929, ISBN non esistente.
- Giulio Maria Chiodi, *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*, Giuffrè, 1970.
- Giuliano F. Commito, *IUXTA PROPRIA PRINCIPIA - Libertà e giustizia nell'assolutismo moderno. Tra realismo e utopia*, Aracne, Roma, 2009, ISBN 978-88-548-2831-5.
- Giulio Maria Chiodi, Roberto Gatti, *La filosofia politica di Thomas Hobbes*, Franco Angeli, 2009. ISBN 978-88-568-1429-3
- Daniela Coli, *Hobbes, Roma e Machiavelli nell'Inghilterra degli Stuart. Con la prima edizione italiana dei Tre Discorsi di Thomas Hobbes*, Lettere, 2009, ISBN 978-88-6087-255-5.

- Domenico Fisichella, *Alla ricerca della sovranità. Sicurezza e libertà in Thomas Hobbes*, Carocci, 2008, ISBN 88-430-4455-9.
- Aldo Giorgio Gargani, *Hobbes e la scienza*, Giulio Einaudi editore, 1971, ISBN 978-88-06-05605-6.
- Adolfo Levi, *La filosofia di Tommaso Hobbes*, Società Editrice Dante Alighieri, 1929, ISBN non esistente.
- Noel Malcolm, *Thomas Hobbes (1588-1679), philosopher*, Oxford Dictionary of National Biography, Oxford University Press, 2004.
- (EN) Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Clarendon Press, 2004, ISBN 978-0-19-927540-3.
- Antonio Martone, *Le radici della disuguaglianza*, Mimesis, Milano-Udine 2011
- (EN) Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, 1962, ISBN non esistente.
- Arrigo Pacchi, *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, 1965, ISBN non esistente.
- Arrigo Pacchi, *Introduzione a Hobbes*, Editori Laterza, 1971, ISBN 978-88-420-0295-6.
- Carl Schmitt, *Sul Leviatano*, Il Mulino, 2011, ISBN 978-8815267948.
- (DE) Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart, Friedrich Formmanns Verlag (E. Hauff), 1896, ISBN non esistente.
- Howard Warrender, *Il pensiero politico di Hobbes*, Editori Laterza, 1995, ISBN 978-88-420-4574-8.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Thomas Hobbes**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **Thomas Hobbes**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Thomas Hobbes**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Thomas Hobbes**
- Wikiversità contiene risorse su **Thomas Hobbes**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Thomas Hobbes (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Thomas_Hobbes?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Hobbes, Thomas*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *HOBBES, Thomas*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Hobbes, Thomas*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Hobbes, Thomas*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Hobbes, Thomas*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Tom Sorell, *Thomas Hobbes*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Thomas Hobbes*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Thomas Hobbes*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- *Opere di Thomas Hobbes*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Thomas Hobbes*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Thomas Hobbes*, su *Progetto Gutenberg*.

- (EN) *Audiolibri di Thomas Hobbes*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Thomas Hobbes*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Thomas Hobbes*, su *Goodreads*.
- *Registrazioni audiovisive di Thomas Hobbes* / *Thomas Hobbes (altra versione)*, su *Rai Teche*, Rai.
- (EN) Stewart Duncan, *Thomas Hobbes*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Sharon A. Lloyd e Susanne Sreedhar, *Hobbes's Moral and Political Philosophy*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Stephen Finn, *Hobbes: Methodology*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Garrath Williams, *Hobbes: Moral and Political Philosophy*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Bulletin Hobbes*, su *archivesdephilo.com*. della rivista Archives de Philosophie
- *Hobbes studies* (XML), su *brill.com*. Online edition
- *Thomas Hobbes. Rassegna bibliografica 1600-2007*, su *fedoa.unina.it*. a cura di Rosalba Longo Cioffi
- *Richard A. Talaska (ed.), The Hardwick Library and Hobbes's Early Intellectual Development*, su *pdcnet.org*.
- *Hobbes in Italia*, su *uniurb.it* (archiviato dall'url originale il 6 marzo 2016). Traduzioni e studi in lingua italiana
- *Leviatano part 1 e 2*, su *earlymoderntexts.com*. Versione quasi completa in formato PDF

Controllo di autorità	VIAF (EN) 59083895 (https://viaf.org/viaf/59083895) · ISNI (EN) 0000 0001 2134 7861 (http://isni.org/isni/0000000121347861) · SBN CFIV043510 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV043510?core=autoriall) · BAV 495/83961 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_83961) · CERL cnp00395201 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00395201) · Europeana agent/base/145362 (https://data.europeana.eu/agent/base/145362) · LCCN (EN) n79059190 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79059190) · GND (DE) 118551698 (https://d-nb.info/gnd/118551698) · BNE (ES) XX856588 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX856588) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX856588) · BNF (FR) cb11907586g (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11907586g) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11907586g) · J9U (EN, HE) 987007262636605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007262636605171) · NSK (HR) 000012656 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000012656) · NDL (EN, JA) 00443458 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00443458) · CONOR.SI (SL) 39360867 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/39360867) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79059190 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79059190)

Portale Biografie | **Portale Diritto**

Portale Filosofia | **Portale Politica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Thomas_Hobbes&oldid=138093163"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 28 feb 2024 alle 10:20.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Isaac Newton

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando l'asteroide, vedi **8000 Isaac Newton**.*

Sir **Isaac Newton** (Woolsthorpe-by-Colsterworth, 25 dicembre 1642[1] – Londra, 20 marzo 1726[2][3]) è stato un matematico, fisico, astronomo, filosofo naturale, teologo, storico, alchimista inglese.

Isaac Newton, ritratto ad olio su tela di Godfrey Kneller (1689)

Firma di Isacc Newton

Considerato uno dei più grandi scienziati di tutti i tempi, ha anche ricoperto i ruoli di presidente della Royal Society (1703-1726), direttore della Zecca inglese (1699-1701) e membro del Parlamento (1689-1690 e 1701).

Noto soprattutto per la fondazione della meccanica classica, la teoria della gravitazione universale e l'invenzione del calcolo infinitesimale, contribuì significativamente a più branche del sapere, occupando una posizione di preminente rilievo nella storia della scienza e della cultura. Il suo nome è associato a leggi e teorie ancora oggi insegnate: si parla di *dinamica newtoniana*, di leggi newtoniane del moto, di legge di gravitazione universale. Più in generale, ci si riferisce al *newtonianesimo* come concezione del mondo, che ha influenzato la cultura europea per tutto il XVIII secolo.

Nella sua opera *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (nota anche come *Principia*) del 1687, che segna la fine della rivoluzione scientifica, definì le regole fondamentali della meccanica classica attraverso le sue leggi del moto. Contribuì inoltre al progresso della teoria eliocentrica: a lui si deve la dimostrazione delle leggi di Keplero sul movimento dei pianeti. Oltre a dedurle matematicamente dalla soluzione del problema della dinamica applicato alla forza di gravità (problema dei due corpi), generalizzò le leggi di Keplero dimostrando che le orbite delle comete potevano essere non solo ellittiche (come quelle dei pianeti), ma anche iperboliche o paraboliche. Dimostrò l'universalità della gravitazione: la medesima legge di gravitazione universale governa i movimenti della Terra e di tutti gli altri corpi celesti.

Attratto dalla filosofia naturale, cominciò da giovane a leggere le opere di Cartesio, in particolare *La geometria* del 1637, in cui le curve sono rappresentate per mezzo di equazioni. Nel 1665 dimostrò il teorema binomiale e quindi, nel giro di un anno, scoprì le identità di Newton, il metodo di Newton, approssimò la serie armonica tramite i logaritmi e cominciò a sviluppare il calcolo infinitesimale. I lavori sul calcolo infinitesimale del 1666 anticiparono di circa dieci anni quelli di Leibniz, ma Newton pubblicò le sue scoperte solo nel *De Quadratura Curvarum* del 1704. Condivise quindi con Gottfried Wilhelm von Leibniz, suo malgrado, il merito per lo sviluppo del calcolo infinitesimale.

Fu il primo a mostrare che la luce bianca è composta dalla somma di tutti i colori dello spettro, avanzando l'ipotesi che la luce fosse composta da particelle. L'*Opticks*, del 1704, sarà un altro testo scientifico di riferimento per tutto il XVIII secolo. La teoria corpuscolare della luce era in contrapposizione alla teoria ondulatoria della luce, sostenuta da Robert Hooke, Christiaan Huygens, Eulero, Thomas Young e corroborata, nel XIX secolo, dai lavori di Maxwell e Hertz. La tesi corpuscolare trovò invece conferme, circa due secoli dopo, con l'articolo[4] di Albert Einstein (1905) sull'interpretazione dell'effetto fotoelettrico a partire dal quanto di radiazione elettromagnetica, poi denominato fotone. Queste due interpretazioni coesisteranno nell'ambito della meccanica quantistica, fino al loro definitivo superamento (si veda: dualismo onda-particella).

Nel XX secolo la concezione newtoniana dello spazio e del tempo è stata superata. Nella teoria della relatività di Albert Einstein lo spazio e il tempo assoluti non esistono, sostituiti dallo spaziotempo. Ciò comporta dei cambiamenti nelle leggi del moto e della meccanica che, per velocità molto inferiori alla velocità della luce nel vuoto (c = 299 792 458 m/s), sono tuttavia praticamente impercettibili.

Indice

Biografia
- Infanzia e giovinezza
- Maturità
- La mela, la gravità e i *Principia*
- Il successo e gli ultimi anni
- Personalità e peculiarità

Contributi scientifici
- Matematica
- Spazio e tempo
- Principi della dinamica
- Legge di gravitazione universale
- Cosmologia
- Ottica
- Il metodo scientifico

Altri interessi culturali
- Scritti alchemici
- Scritti di esegesi biblica e anti-trinitari
- Scritti sulla cronologia biblica e l'escatologia

Influenza sui posteri

Opere
- Pubblicate in vita
- Scritti postumi
- Edizioni antiche
- Traduzioni in inglese
- Traduzioni in italiano

Onorificenze

Note

Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Infanzia e giovinezza

Woolsthorpe Manor, il luogo di nascita di Newton

Nacque a Woolsthorpe-by-Colsterworth, nel Lincolnshire, il 25 dicembre 1642 (secondo il calendario giuliano, allora in uso in Inghilterra[1]), in una famiglia di allevatori. Suo padre, anch'egli di nome Isaac (1606-1642) e piccolo proprietario terriero, morì tre mesi prima della sua nascita; egli, sul proprio testamento, disegnò un uccello come suo segno distintivo al posto della firma, nonostante sapesse scrivere.[5] Tre anni dopo sua madre, Hannah Ayscough (1623-1679), si risposò con un agiato chierico di nome Barnabas Smith[6], di sessant'anni, lasciando il piccolo Isaac alle cure dei nonni materni. Newton fu un bambino infelice: odiava il patrigno e pare che una volta sia giunto a minacciare d'incendiarne la casa.

Nel 1652, quando Newton aveva dieci anni, il patrigno morì lasciandogli un'eredità non indifferente con cui poté pagarsi l'istruzione alla King's School, a Grantham. Alloggiava presso la famiglia Clarke, in stretta amicizia con i Newton. Sembra che abbia avuto una relazione sentimentale con Catherine Storer, figliastra del padrone di casa; probabilmente l'unica relazione sentimentale che Newton ebbe nella sua vita. Durante quel periodo aveva iniziato a costruire meridiane, clessidre ad acqua e modelli di mulini funzionanti. Alla fine del 1658 la madre lo costrinse ad abbandonare gli studi e lo richiamò a casa per accudire i campi, ma si rivelò un pessimo agricoltore. Alla fine il suo maestro convinse la madre a fargli proseguire gli studi al Trinity College di Cambridge, dove si trasferì nel 1661. Come studente presso l'Università di Cambridge, Newton ha dovuto fare il cameriere alla mensa del college (dove egli indossava vestiti da donna) e prendersi cura delle stanze di altri studenti. Era un *sizar*, termine usato per descrivere uno studente che ha ricevuto assistenza finanziaria in cambio dello svolgimento di compiti umili.[7]

A quel tempo gli insegnamenti universitari a Cambridge erano basati su Aristotele (Filosofia e Fisica), Euclide (Matematica) e Tolomeo (Astronomia), ma Newton vi aggiunse la lettura e lo studio di pensatori moderni come Copernico, Keplero, Cartesio e Galileo. Negli anni in cui era studente a Cambridge ebbe come docenti due figure di rilievo, Isaac Barrow e Henry More, che esercitarono su di lui una forte influenza. Nel 1665 ottenne il Bachelor of Arts; nel 1667 fu eletto Fellow del Trinity College. Nel 1668 conseguì il titolo di Master of Arts.[8] Fu nominato professore lucasiano di matematica nel 1669 e rimase a

Cambridge per 27 anni, insegnando quasi ogni anno, fino al 1696. Si dimise dal ruolo di professore e membro del Trinity College solamente alla fine del 1701, quando ormai risiedeva stabilmente a Londra da cinque anni.

Maturità

Nel 1665 dimostrò il teorema binomiale. Poco dopo il College fu chiuso per via della peste che, partita da Londra, si stava diffondendo nella zona. Newton approfittò di questa interruzione per proseguire gli studi per conto proprio. Durante un anno d'isolamento quasi assoluto scoprì, a soli 24 anni, le identità di Newton, il metodo di Newton, approssimò la serie armonica tramite i logaritmi e cominciò a sviluppare il calcolo infinitesimale.

Isaac Newton in un ritratto di Godfrey Kneller (1702).

I lavori sul calcolo infinitesimale alla metà degli anni '60 anticiparono di circa dieci anni quelli di Leibniz, ma Newton pubblicò le sue scoperte solo nel 1704, sostenendo di non aver pubblicato prima per timore di essere deriso. Dal 1699 alcuni membri della Royal Society accusarono Leibniz di plagio e cominciò una violenta contesa su chi avesse inventato il calcolo. Questa disputa amareggiò le vite di entrambi i contendenti fino alla morte di Leibniz nel 1716. Anche dopo la morte, Newton continuò a denigrare la memoria dell'avversario fino a compiacersi di avergli «spezzato il cuore».[9][10]

Dal 1670 al 1672 si occupò di ottica. Durante questo periodo studiò la rifrazione della luce dimostrando che un prisma può scomporre la luce bianca in uno spettro di colori, mentre una lente convergente e un secondo prisma possono ricomporre lo spettro in luce bianca. Da questo lavoro concluse che ogni telescopio rifrattore avrebbe sofferto della dispersione della luce in colori,[11] e inventò il telescopio riflettore per aggirare il problema.[12] Nel 1671 la Royal Society lo chiamò per una dimostrazione del suo telescopio riflettore. L'interesse suscitato lo incoraggiò a pubblicare le note *On Colours* (*Sui colori*). Quando Robert Hooke criticò alcune delle sue idee, Newton ne fu così offeso che si ritirò dal dibattito pubblico e i due rimasero nemici fino alla morte di Hooke. In una lettera a Robert Hooke del 5 febbraio 1676 scrisse

(**EN**)
«*If I have seen further it is by standing on ye sholders of Giants*»

(**IT**)
«*Se ho visto più lontano, è perché stavo sulle spalle di giganti*»

(Isaac Newton)

Benché questa frase, coniata nel Medioevo da Bernardo di Chartres, appaia come segno di modestia, da alcuni è ritenuta pungente: Hooke era un uomo di bassa statura e Newton potrebbe aver alluso di essersi ispirato a studiosi di statura intellettuale ben maggiore di quella di Hooke. Forse non è casuale che il testo newtoniano sulla luce (*Opticks*, *Ottica*) sia stato pubblicato solo nel 1704, un anno dopo la morte di Hooke.

La dedizione di Newton alla scienza è chiaramente dimostrata da un esperimento sull'ottica. Credendo che il colore fosse provocato dalla pressione sull'occhio, s'infilò un ago da calza nell'orbita oculare fino a quando poté stimolare il retro del suo bulbo oculare, annotando freddamente «cerchi bianchi, scuri e colorati

fintanto che continuava ad agitarlo».[7]

Newton pensava che la luce fosse composta di particelle. Altri fisici, tra i quali Hooke, preferirono una spiegazione ondulatoria. Nel suo *Hypothesis of Light* (*Ipotesi sulla luce*) del 1675, Newton postulò l'esistenza dell'etere per trasmettere le forze tra le particelle. Successivamente Henry More, suo collega a Cambridge, ravvivò il suo interesse per l'alchimia, al punto che Newton sostituì la teoria dell'etere con misteriose forze d'attrazione e repulsione tra particelle, fondate su idee ermetiche. Negli anni '70 rifiutò la filosofia meccanicista cartesiana, ritenendola fonte di conseguenze teologicamente errate. Inoltre si convinse che la vera filosofia naturale non fosse da cercare nelle opere dei suoi contemporanei, ma piuttosto nelle opere dell'antica tradizione alchemica e nei libri sacri.

Ai tempi di Newton, tutti i *fellow* di Cambridge avevano l'obbligo di prendere gli ordini sacri entro sette anni dalla nomina. Newton fece un primo tentativo di evitare l'ordinazione cercando invano di procurarsi un posto vacante di *fellow* in giurisprudenza, poiché in questo caso si era esentati dall'obbligo. Verso la fine del 1674 Newton si adoperò, assieme all'amico Francis Aston, per ottenere la dispensa dall'obbligo di prendere gli ordini. Mentre Aston non riuscì nell'intento, Newton ottenne la dispensa dall'ordinazione a chierico anglicano, firmata dal re Carlo II in data 2 marzo 1675[13]. I motivi del rifiuto di Newton erano di natura teologica: essendo segretamente anti-trinitario, era di fatto eretico rispetto all'ortodossia della chiesa anglicana.

La mela, la gravità e i *Principia*

La controversia con Hooke sulla priorità nella scoperta della gravitazione universale

Hooke elaborò il principio di attrazione gravitazionale nel 1665 nel volume *Micrographia*. Nel 1666 collaborò alla stesura di *On Gravity* (*Sulla Gravità*) per la Royal Society, in cui compariva la trascrizione della sua conferenza sui *Movimenti Planetari come Problema Meccanico*, tenuta presso la Royal Society il 23 maggio 1666. Nel 1674 pubblicò le sue idee sulla gravitazione nel libro *An Attempt to prove the motion of the Earth by Observations* (*Un tentativo di dimostrare il moto della Terra mediante osservazioni*).

Nella monografia del 1674 Hooke postulò chiaramente la mutua attrazione tra il Sole e i pianeti, con una intensità che cresceva con la vicinanza fra i corpi, insieme ad un principio di inerzia lineare. Sosteneva inoltre che l'origine del moto curvilineo fosse l'azione di una forza attrattiva, ma non faceva alcuna menzione al fatto che queste attrazioni obbedissero ad una legge di proporzionalità con l'inverso del quadrato della distanza. Nel seguito, annunciava la sua "supposizione" della legge di gravitazione universale:

> «*Assolutamente tutti i corpi celesti possiedono un'attrazione o un potere di gravitazione verso i loro stessi centri, per cui essi attraggono non solo le loro stesse parti e le trattengono dal volar lontano da loro, come si può vedere che fa la Terra, ma essi attraggono anche tutti gli altri corpi celesti che sono nella sfera della loro attività*»
>
> (Robert Hooke, 1674)

Tale ipotesi non era tuttavia accompagnata da prove e dimostrazioni matematiche soddisfacenti. Su questo aspetto glissò, dicendo che avrebbe affrontato il problema al termine dei lavori che stava compiendo. Soltanto cinque anni dopo, il 6 gennaio 1679, Hooke suppose che l'attrazione tra due corpi raddoppiasse con il dimezzarsi della distanza tra i centri di massa dei due corpi.

Nel novembre del 1679 iniziò uno scambio di lettere con Newton, che sono state recentemente pubblicate. Hooke disse a Newton di essere stato nominato responsabile della corrispondenza per la Royal Society, e chiedeva a Newton pareri su vari argomenti tra cui la spiegazione del moto dei pianeti tramite il moto rettilineo lungo la tangente all'orbita più una forza attrattiva diretta verso il centro oppure sulle sue ipotesi riguardo alle leggi e alle cause dell'elasticità. Newton in risposta propose un esperimento "dei suoi" (di Hooke) che avrebbe potuto rivelare il movimento della Terra, consistente in un corpo inizialmente sospeso in aria, poi lasciato cadere per misurarne la deviazione dalla verticale e ipotizzò come avrebbe continuato a muoversi il corpo (con una traiettoria a spirale verso il centro), se la Terra non lo avesse fermato.

«Il 13 dicembre 1679 Newton scrisse un'importante lettera a Hooke, nella quale si può vedere che a quella data aveva raggiunto una profonda comprensione della fisica del moto causato da una forza centrale, e fornisce la prova che aveva sviluppato un metodo matematico approssimato molto efficace per calcolare le orbite per diverse forze centrali.»[14]

Nella prima edizione dei *Principia* (1687), l'ipotesi di Hooke sulla gravitazione universale non veniva citata. Pare che, dopo aver sentito delle rivendicazioni di priorità da parte di Hooke, Newton avesse eliminato molti riferimenti a Hooke dalle bozze del testo. In una lettera a Halley del 1686, Newton lamentava che:

> «*Egli [Hooke] non sapeva come metterci mano. Adesso non è invece molto elegante? I matematici che scoprono, risolvono e fanno tutto il lavoro devono accontentarsi di essere nient'altro che degli aridi calcolatori e uomini di fatica, e un altro che non fa niente, ma pretende, si accaparra tutte le cose e spazza via tutta la scoperta così come quelli che lo dovevano seguire e quelli che lo hanno preceduto.*»
>
> (Isaac Newton, 1686)

Nella seconda edizione (1713), Newton permise che il suo editore, Roger Cotes, scrivesse nella prefazione

> «*che la forza di gravità sia in tutti i corpi universalmente, altri lo hanno sospettato o immaginato, ma Newton è stato il primo e unico capace di dimostrarlo dai fenomeni e di renderlo un solido fondamento delle sue brillanti teorie*»
>
> (Roger Cotes, 1713)

Ma anche questa modesta concessione venne cancellata dalla terza (1726) e definitiva edizione dei Principia.

Si racconta che Newton nel 1666, il suo *annus mirabilis*, fosse seduto sotto un melo nella sua tenuta a Woolsthorpe, quando una mela gli cadde in testa. Ciò, secondo la leggenda diffusa da Voltaire nella quindicesima delle sue *Lettere filosofiche* (1733), lo fece pensare alla gravitazione e al perché la Luna non cadesse sulla Terra come la mela. Cominciò dunque a ipotizzare una forza che diminuisce con l'inverso del quadrato della distanza, come l'intensità della luce. Non tenne però conto delle perturbazioni planetarie, e di conseguenza i suoi calcoli sul moto della Luna non risultarono corretti. Deluso, smise di pensare alla gravitazione.

La storia della mela è un'esagerazione di un episodio narrato da Newton stesso, secondo il quale egli sedeva a una finestra della sua casa a Woolsthorpe, quando vide una mela cadere dall'albero. A ogni modo, si ritiene che anche questa versione sia stata inventata da Newton, per dimostrare quanto egli fosse abile a trarre ispirazione da eventi quotidiani. Uno scrittore suo contemporaneo, William Stukeley, registrò nelle sue *Memoirs of Sir Isaac Newton's Life* (*Memorie della vita di Sir Isaac Newton*) una conversazione avvenuta a Kensington un anno prima della morte di Newton, nella quale ricordava «quando, per la prima volta, la nozione di forza di gravità si formò nella sua mente. Fu causata dalla caduta di una mela, mentre sedeva in contemplazione. 'Perché la mela cade sempre perpendicolarmente al terreno?' pensò tra sé e sé. Perché non potrebbe cadere a lato o verso l'alto, ma sempre verso il centro della Terra ?»[15]

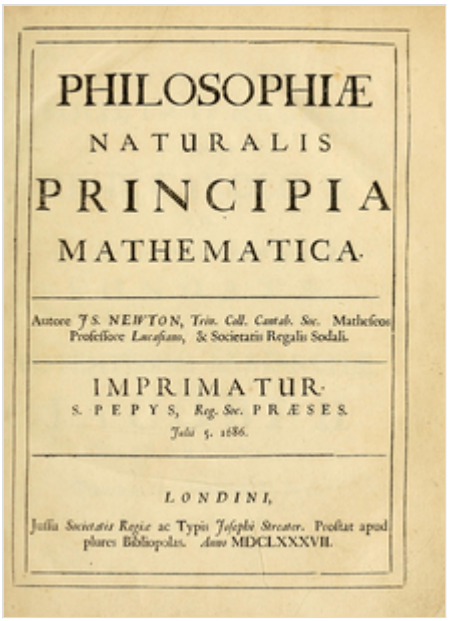
Nel 1679 Newton ritornò ai suoi studi sulla gravità, sulla determinazione delle orbite dei pianeti e sulle leggi di Keplero, consultandosi con Robert Hooke (si veda l'approfondimento *La controversia con Hooke sulla priorità nella scoperta della gravitazione universale*) e con John Flamsteed, astronomo reale. Nel 1680, dopo uno scambio epistolare con Hooke, risolse un problema astronomico fondamentale: data la forza centrale d'attrazione del Sole, calcolare l'orbita di un pianeta (che risulterà ellittica, come previsto dalla prima legge di Keplero).

«Londra, 14 gennaio 1684. Tre insigni studiosi si ritrovano in una caffetteria per discutere di un tema scientifico di grande rilievo: sono l'architetto e matematico Christopher Wren, il fisico Robert Hooke e l'astronomo Edmond Halley, il più giovane della compagnia. Il tema dibattuto riguarda la possibilità di spiegare le leggi di Keplero dei moti planetari sulla base di una semplice forza di attrazione tra i corpi celesti. Tutti e tre sospettano che la forza sia inversamente proporzionale al quadrato della distanza tra i corpi, ma nessuno di loro è in grado di derivare rigorosamente da questa ipotesi le leggi scoperte da Keplero (in particolare la forma ellittica delle orbite). Wren lancia allora una sfida: regalerà un libro del valore di quaranta scellini (un premio in fin dei conti modesto) a chi gli presenterà una dimostrazione convincente.»[16]

Newton avrebbe probabilmente tenuto per sé la propria scoperta del 1680, se nell'agosto 1684 Edmund Halley non fosse andato a trovarlo, chiedendogli di dimostrare che dalla legge dell'inverso del quadrato della distanza derivano le orbite ellittiche di Keplero. Newton gli rispose di aver già dimostrato tale connessione anni prima, ma di non avere sotto mano gli appunti. Tuttavia nel novembre 1684 inviò ad Halley un manoscritto di nove pagine, intitolato *De motu corporum in gyrum* (*Sul moto dei corpi in orbita*), in cui ricavava le tre leggi di Keplero.

Halley convinse Newton a pubblicare quelle carte ed egli, inserendo il manoscritto in un'opera più ampia, nel luglio 1687 diede alle stampe i *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (*Principi matematici della filosofia naturale*), comunemente chiamati *Principia*. Il testo, pubblicato a spese di Halley in tre volumi, è considerato un capolavoro assoluto della storia della scienza. In esso Newton stabilì i tre principi della dinamica, che verranno rivisti solo all'inizio del XX secolo, con l'introduzione della teoria della relatività di Einstein. Egli usò il termine latino *gravitas* (peso) per la determinazione analitica della forza che sarebbe stata conosciuta come gravità, e definì la legge della gravitazione universale. Nella stessa opera spiegò le maree come effetto dell'attrazione gravitazionale della Luna sulle masse d'acqua degli oceani e presentò la prima determinazione analitica, basata sulla legge di Boyle, sulla velocità del suono nell'aria.

In realtà, nella prima edizione dei *Principia*, Newton non darà risposta al problema posto da Halley: calcolare l'orbita di un pianeta, data la forza centrale d'attrazione del Sole che dipende dall'inverso del quadrato della distanza.[17] Newton dimostra invece, nelle Proposizioni 11, 12 e 13 che, se le orbite sono


PHILOSOPHIÆ
NATURALIS
PRINCIPIA
MATHEMATICA
Autore Js. NEWTON, Trin. Coll. Cantab. Soc. Matheseos Professore Lucasiano, & Societatis Regalis Sodali.
IMPRIMATUR.
S. PEPYS, Reg. Soc. PRÆSES.
Julii 5. 1686.
LONDINI,
Jussu Societatis Regiæ ac Typis Josephi Streater. Prostat apud plures Bibliopolas. Anno MDCLXXXVII.

Un'edizione originale dei *Principia* del 1687

sezioni coniche e la forza attrattiva è diretta verso un fuoco dell'orbita, allora la forza varia con l'inverso del quadrato della distanza.[17] Sostanzialmente egli deriva, dalle leggi cinematiche di Keplero, la dipendenza della legge dinamica d'attrazione gravitazionale dalla distanza.

Nel Corollario 1 alla tre Proposizioni citate, Newton afferma che vale anche il contrario: se un corpo è

«*attirato da una forza centripeta, che è inversamente proporzionale al quadrato della distanza, [...] allora questo corpo si muoverà lungo una qualche sezione conica avente il fuoco nel centro di forza.*»

(Isaac Newton)

Si tratta di un evidente errore dimostrativo: se A implica B, ciò non significa che B implichi A.[17]

Il successo e gli ultimi anni

Con i *Principia*, Newton venne riconosciuto internazionalmente e conquistò un circolo di ammiratori, fra cui fu importante il matematico di origini svizzere Nicolas Fatio de Duillier, con il quale stabilì un'intensa relazione che durò dall'estate 1689 al 1694. Tra il 1692 e il 1693 Newton soffrì di un esaurimento nervoso, durante il quale scrisse lettere deliranti e accusatorie ad alcuni amici, tra cui Locke. Alcuni ritengono che causa di questo esaurimento nervoso fossero i vapori di mercurio inalati durante esperimenti alchemici.[18]

Nel preparare una serie di otto sermoni (*Boyle Lectures*) tenuti a Londra tra il 1691 e il 1692, il reverendo Richard Bentley interpellò Newton per essere certo di dare una descrizione accurata dell'universo newtoniano. Le quattro lettere di risposta (inedite fino al 1756) che Newton scrisse a Bentley testimoniano la complessità del suo pensiero. Nella concezione newtoniana dell'universo, resta difficile separare le sue idee religiose da quelle scientifiche. Newton sosteneva la semplicità, uniformità e infinitezza dell'universo, creato da un Dio trascendente, onnipotente ed eterno. Newton si era astenuto fino ad allora dal pronunziarsi in materia teologica per evitare controversie che l'avrebbero costretto a far trapelare le sue convinzioni, generando (legittimi) dubbi sulla sua fedeltà alla chiesa anglicana. Sollecitato, poco dopo la pubblicazione dei *Principia*, a tradurre alcuni aspetti della sua fisica in termini di apologia della religione, lo fece per interposta persona. Da credente convinto, autorizzò Bentley a usare i suoi argomenti scientifici e filosofici contro i materialisti epicurei e hobbesiani, i cartesiani e gli agnostici. Il sermone del 7 novembre 1692 era significativamente intitolato *Una confutazione dell'ateismo dalle origini e struttura del mondo*. Da parte di Bentley, «*La filosofia naturale di Newton venne largamente utilizzata come un'ideologia.*»[19]

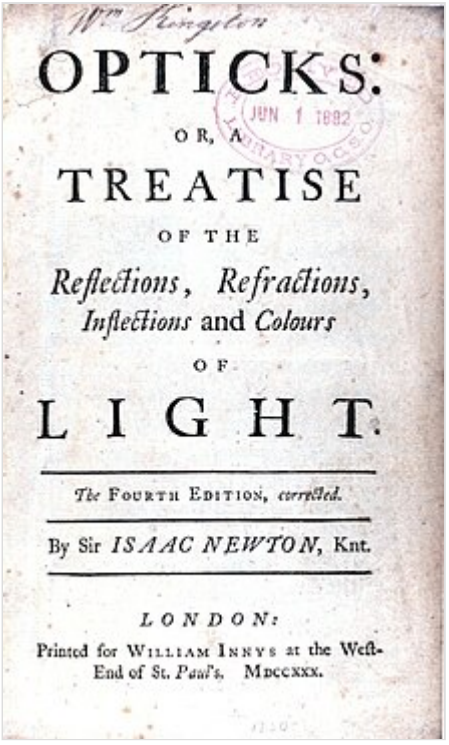
Nel 1696 Charles Montagu gli offrì un posto alla Zecca reale. Oltre all'amicizia personale tra i due, contarono la fama di Newton come scienziato, le sue conoscenze tecniche di chimico, fisico, matematico, e l'aver parteggiato contro il partito cattolico durante la Gloriosa Rivoluzione del 1688-1689, vinta dai protestanti. Newton si trasferì a Londra nel 1696 per prendere il posto di guardiano della Zecca reale, mantenendo il ruolo di professore a Cambridge. Si fece carico del programma di nuova coniazione delle monete inglesi, seguendo la strada indicata da Lord Lucas e favorendo la nomina di Edmond Halley a sovraintendente della zecca di Chester. Divenne direttore della Zecca alla morte di Lucas nel 1699. A

seguito della nuova nomina, si dimise da professore a Cambridge a da membro del Trinity College nel dicembre 1701. Questi incarichi erano solitamente intesi come sinecure, ma Newton li prese seriamente, esercitando il suo potere per riformare la moneta e punire i falsari. Introdusse la zigrinatura del contorno delle monete in oro e argento per evitarne la limatura, finalizzata a ricavare polvere dei metalli preziosi, spendendo poi la moneta limata. La riforma monetaria di Newton anticipò il *gold standard* che l'Inghilterra adotterà per prima nel 1717, seguita da altre nazioni nei secoli successivi, fino all'adozione statunitense all'inizio del XX secolo. Newton stabilì un cambio fisso fra la sterlina e l'oncia d'oro ed elaborò metodi per aumentare la produttività della zecca. Riuscì in questo modo a chiudere le filiali provinciali della Banca d'Inghilterra e a tornare a una produzione centralizzata della moneta. Mantenne il suo incarico alla Zecca, lautamente compensato, fino alla sua morte. Newton fu anche un membro del Parlamento dal 1689 al 1690 e nel 1701, ma il suo solo intervento registrato fu per lamentarsi di una corrente d'aria fredda e la richiesta che venisse chiusa la finestra. Nel 1705 fu investito del titolo di cavaliere (Sir) dalla Regina Anna.

Nel 1697 gli arrivò una copia del problema della brachistocrona che Bernoulli aveva ideato come una sfida a tutti matematici d'Europa. Newton risolse il problema in una notte e inviò la risposta in forma anonima al matematico svizzero. Bernoulli capì immediatamente chi fosse il solutore del problema e disse

(**LA**)	(**IT**)
«*Ex ungue leonem*»	«*Il leone [si riconosce] dall'artiglio*»

(Johann Bernoulli)



Frontespizio della quarta edizione di *Opticks*

Nel 1701 Newton pubblicò anonimamente nei *Philosophical Transactions of the Royal Society* una legge termodinamica ora conosciuta come *legge di Newton del raffreddamento*. Nel 1703 venne associato alla Académie des Sciences e divenne presidente della Royal Society, ruolo che mantenne fino alla morte. Nella sua posizione alla Royal Society si inimicò John Flamsteed, Astronomo reale, tentando di rubare il suo catalogo di osservazioni celesti e redasse anonimamente il rapporto del 1714 contro il suo avversario Gottfried Wilhelm von Leibniz (si veda l'approfondimento *La disputa con Leibniz sulla paternità del calcolo infinitesimale*). Nel 1704 pubblicò *Opticks, or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light* (*Ottica ovvero un trattato sulla riflessione, rifrazione, inflessioni e colori della luce*), composto da tre libri e apparso dapprima in lingua inglese e, nel 1706, in latino.

Newton non si sposò mai, né ebbe figli riconosciuti. Le sue cospicue sostanze vennero ereditate da Catherine Barton, sua nipote. Le sue ultime parole, secondo il nipote Benjamin Smith, furono:

(**EN**)	(**IT**)
«*I do not know what I may appear to the world; but to myself I seem to have been only like a boy playing on the sea-shore, and diverting myself in now and then finding a*	«*Non so cosa posso sembrare al mondo; ma a me stesso sembra di essere stato come un ragazzo che gioca sulla riva del mare e si diverte a trovare di quando in quando un*

smoother pebble or a prettier shell than ordinary, whilst the great ocean of truth lay all undiscovered before me.[20]»

ciottolo più liscio o una conchiglia più bella, mentre il grande oceano della verità si stende ignoto tutt'intorno.[21]»

(Isaac Newton)

Morì a Kensington, Londra, all'età di 84 anni il 20 marzo 1726 secondo il calendario giuliano,[2] ossia il 31 marzo 1727 del calendario gregoriano,[3] e fu sepolto otto giorni dopo nell'Abbazia di Westminster. Voltaire, che era presente al funerale, disse che era stato sepolto come un re. Per lui Alexander Pope scrisse un famoso poemetto che comincia così:

(**EN**)

«*Nature and nature's laws lay hid in night;*
God said: «Let Newton be!», and all was light»

(**IT**)

«*La natura e le leggi della natura giacevano nascoste nella notte;*
Dio disse: «Che Newton sia!», e luce fu»

(Alexander Pope)

Invece sulla tomba fu inciso l'epitaffio:

(**LA**)

«*Sibi gratulentur mortales tale tantumque exstitisse humani generis decus*»

(**IT**)

«*Si rallegrino i mortali perché è esistito un tale e così grande onore del genere umano*»

Dopo la morte, il corpo fu riesumato e fu trovata un'alta quantità di mercurio nei suoi capelli, probabilmente per via dei numerosi esperimenti di alchimia.[22]

Personalità e peculiarità

Tomba di Newton a Westminster

Newton era a detta di molti un uomo scorbutico e sgradevole, tanto che si era sparsa la notizia - diffusa ancor oggi, sebbene il suo amico William Stukeley l'abbia smentita[23] - che egli avesse riso solo una volta in vita sua: quando uno studente gli chiese se valesse la pena di studiare gli Elementi di Euclide.[24] Era paranoico e temeva la povertà e le critiche degli altri. Fu inoltre litigioso e si imbarcò in dispute accanite con molti suoi contemporanei come Hooke, Leibniz o Flamsteed.

Temeva, con fondati motivi, che le sue convinzioni religiose eretiche potessero causargli problemi e per questo tenne segreti i suoi scritti su tali argomenti. Pubblicò molto tardi o non pubblicò anche gran parte dei suoi scritti scientifici, probabilmente temendo delle critiche. Alcuni ritengono che fosse guidato da convinzioni molto vicine al pitagorismo e al neoplatonismo, oltre che al neostoicismo,[25] e che considerasse il sapere come bene da condividere solo tra pochi eletti.[26]

Forse per i suoi interessi alchemici è stato più volte accostato a presunte organizzazioni segrete come la setta dei Rosacroce e il fantomatico Priorato di Sion, di cui si dice che sia stato anche grande maestro. È stato vegetariano negli ultimi cinque anni di vita, probabilmente per ragioni mediche.[27] A questa sua scelta s'ispirò la critica alle crudeltà sugli animali contenuta negli Elementi della filosofia di Newton (1738) di Voltaire.[28]

Newton era asessuale.[29] Ebbe probabilmente una sola relazione sentimentale con una donna, Catherine Storer, quando era ancora un ragazzo.[30] Non si sposò mai. Nonostante sia opinione diffusa che morì vergine, come affermarono figure quali il matematico Charles Hutton[31], l'economista John Maynard Keynes[32] e il fisico Carl Sagan [33], Voltaire, che presenziò al funerale di Newton, affermò che tale notizia gli era stata confermata «dal medico e dal chirurgo che erano con lui quando morì»[34] (cosa in realtà impossibile da constatare per un medico); inoltre nel 1733 il filosofo francese ribadì che Newton «non aveva né passioni né debolezze» e che «non si era mai avvicinato a nessuna donna».[35][36]

Contributi scientifici

Matematica

La disputa con Leibniz sulla paternità del calcolo infinitesimale

Gottfried Wilhelm Leibniz

Newton sostenne di aver cominciato a lavorare alla versione algebrica del calcolo infinitesimale (da lui chiamata "metodo delle flussioni e dei fluenti",[37] ossia calcolo differenziale e integrale) nel 1666, all'età di 23 anni,[38] ma non pubblicò nulla sull'argomento per decenni. Newton spiegò la sua versione geometrica del calcolo infinitesimale (da lui chiamata "metodo dei rapporti primi ed ultimi") nella Sezione I del Libro I dei *Principia* (1687). Ma il suo formalismo integro differenziale algebrico ("metodo delle flussioni e dei fluenti") sarà pubblicato solo parzialmente nel 1693, ed integralmente nel *De Quadratura Curvarum* del 1704.

Gottfried Wilhelm von Leibniz iniziò ad occuparsi di calcolo infinitesimale nel 1674 e pubblicò il suo primo lavoro, *Nova Methodus pro Maximis et Minimis* nel 1684. Risale al 1675 o 1676 un manoscritto di Leibniz, scoperto da C. I. Gerhardt solo nel 1849, che riporta parti del manoscritto di Newton *De Analysi per Equationes Numero Terminorum Infinitas* (pubblicato nel 1704 come parte del *De Quadratura Curvarum*). Le note di Leibniz riformulano il contenuto del lavoro di Newton nei termini del simbolismo differenziale di Leibniz. In un carteggio con Leibniz del 1677 Newton rivelò, in forma cifrata, il principio fondamentale del calcolo differenziale; Leibniz rispose spiegando la propria notazione, oggi comunemente usata nel formalismo del calcolo infinitesimale.

La disputa ebbe inizio nel 1695, quando John Wallis riferì a Newton che in Europa il calcolo era considerato un'invenzione del matematico tedesco, e non si placò neppure con la morte di Leibniz nel 1716. Nel 1699 Nicolas Fatio de Duillier, matematico svizzero residente a Londra e intimo amico di Newton, in un suo libro accusò Leibniz di aver plagiato i lavori matematici di Newton.[39] Il filosofo tedesco rispose che lo stesso Newton aveva riconosciuto, nella I edizione dei *Principia*, la scoperta indipendente del calcolo infinitesimale da parte di Leibniz.[40]

A seguito della pubblicazione nel 1704 del *De Quadratura Curvarum*, contenente gli studi matematici di Newton dal "metodo delle flussioni e dei fluenti" del 1666 in poi, comparve una recensione anonima che riconduceva a Leibniz idee e metodi contenuti nel libro di Newton. Nel 1708 il matematico scozzese John Keill difese vigorosamente la priorità di Newton, suo maestro, nell'invenzione del calcolo infinitesimale in un articolo su un giornale. Leibniz si scagliò violentemente contro Keill e lo stesso Newton, mettendo in discussione la paternità della teoria della gravitazione universale e la sua ortodossia religiosa, accusandolo di appartenere alla setta dei Rosacroce. Newton rispose a tono e la disputa coinvolse la maggior parte dei matematici del tempo trasformandosi in un vero e proprio caso diplomatico, che tra l'altro ostacolò la diffusione delle teorie newtoniane nel continente.

Leibniz si appellò alla Royal Society chiedendo giustizia e, a seguito della sua insistenza, la Royal Society nominò una commissione incaricata di studiare la questione. Sembra che Newton, nella sua carica di presidente, abbia influito sulla scelta della commissione. Questa diede ragione a Newton sostenendo la sua paternità dell'invenzione del calcolo e accusando Leibniz di plagio. A fine 1712 venne pubblicato il carteggio di cinquant'anni prima tra Newton, Leibniz ed altri studiosi riguardante il calcolo, intitolato *Commercium epistolicum Collinii et aliorum, de analysi promota* (noto come *Commercium epistolicum*). Tra gennaio e febbraio 1714 (corrispondente al 1715 del calendario gregoriano[41]), la Royal Society pubblicò[42] *An account of the book entituled Commercium epistolicum Collinii et aliorum, de analysi promota*, rapporto finale anonimo ma probabilmente redatto dallo stesso Newton.

Ancora nel 1726, dieci anni dopo la morte di Leibniz, Newton eliminò dalla terza e definitiva edizione dei *Principia* ogni accenno al fatto che i due avessero sviluppato indipendentemente il calcolo infinitesimale. Oggi gli storici della scienza tendono a riconoscere a Newton una priorità nelle *applicazioni fisico-meccaniche del calcolo*, e a Leibniz una priorità sugli *aspetti logico-matematici* e sui *simboli usati per derivate e integrali*.[43] Gli studi storici e filologici hanno anche messo in evidenza il grande contributo dato all'invenzione del calcolo sia dai matematici precedenti Newton e Leibniz, sia dei matematici successivi, fra cui i Bernoulli, Eulero ed altri.

Durante la sua giovinezza Newton si dedicò alla matematica pura, anche se essa gli serviva prevalentemente per risolvere problemi fisici. In questo campo si dedicò soprattutto all'analisi scoprendo alcune formule per il calcolo di pi greco e l'espansione in serie del logaritmo naturale, ossia le serie di Mercator, e trovò un metodo per approssimare le serie armonica tramite i logaritmi. Scoprì poi le identità di Newton e il metodo di Newton. Una delle sue scoperte più importanti, pubblicata per la prima volta da Wallis nella sua *Algebra* del 1685, fu il teorema binomiale: una formula che consente di elevare un binomio ad una potenza qualsiasi.

Newton e Leibniz ripresero e svilupparono un metodo scoperto circa cinquanta anni prima da Fermat per trovare i *massimi* e i *minimi* di una funzione attraverso la sua derivata.[44] A differenza di molti suoi contemporanei Newton applicò questo procedimento anche alle funzioni trascendenti, anche se il concetto di limite non era all'epoca affatto definito. Egli usava nei suoi scritti sinonimi ambigui come «flussione» o «infinitesimo». Newton si rese conto che «il problema delle tangenti» e quello «delle quadrature» erano uno l'inverso dell'altro ossia che la derivazione era l'inverso dell'integrazione. Per la verità passi importanti verso la dimostrazione di questo teorema, che non a caso è noto come teorema di Torricelli Barrow, erano già stati compiuti, ma il contributo di Newton fu comunque di grande importanza.

Uno dei maggiori contributi di Newton nel campo della matematica consiste nell'introduzione del "metodo delle flussioni e dei fuenti", ossia del calcolo differenziale e integrale, espresso mediante simboli algebrici. Anche se questa scoperta era fondata su basi poco chiare e rigorose, avrebbe avuto un'importanza fondamentale per lo sviluppo non solo della matematica, ma anche della fisica. Questa invenzione era stata

già preannunciata da matematici come Wallis, Barrow, Fermat, Torricelli e Cavalieri, ma solo con Newton e Leibniz essa assunse la forma che rimase canonica negli sviluppi successivi. La pubblicazione dei suoi studi sul calcolo infinitesimale nel *De Quadratura Curvarum* del 1704 provocò un'aspra controversia con Leibniz circa la priorità nell'invenzione del calcolo, che non si placò neppure con la morte di Leibniz (a questo proposito, si veda l'Approfondimento *La disputa con Leibniz sulla paternità del calcolo infinitesimale*).

Spazio e tempo

Per Newton spazio e tempo sono due grandezze assolute, indipendenti dalla natura e dal moto della materia. Newton, sia nel *De Gravitatione* sia nei *Principia*, prende posizione contro Cartesio, il quale identificava l'estensione con la materia e definiva il moto come spostamento relativo di due corpi adiacenti. Alla base del rifiuto del pensiero di Cartesio ci sono ragioni sia metafisico-teologiche (lo spazio definito da Newton come *sensorium divinitatis*), sia fisico-astronomiche. Per Newton, a differenza di Cartesio, il moto dei corpi deve essere riferito allo spazio assoluto. La quantità misurata mediante unità come il metro o il pollice, e strumenti come la riga o il calibro non è lo spazio, ma la distanza tra due oggetti.

Newton sosterrà che il tempo assoluto, vero e matematico, è senza relazione ad alcun fattore esterno, ma fluisce in modo sempre uguale (*aequabiliter fluit*) e, come lo spazio assoluto, non ha relazione con fattori esterni. Il tempo assoluto è garante dell'invariabilità delle leggi della fisica in qualsiasi istante di tempo. Quello che viene misurato in anni, mesi, giorni, minuti e secondi non è il tempo, ma la durata o intervallo temporale.

Egli afferma che si può parlare di posizione e moto dei corpi solo e soltanto rispetto a spazio e tempo assoluti. Circa la distinzione tra moto relativo ed assoluto Newton sosteneva, fornendo due esempi, che tale differenza si poteva osservare dagli effetti causati dalla rotazione: nel caso del secchio rotante e per due globi uniti da una fune. Le tesi di Newton verranno smentite da Ernst Mach nel libro *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico* del 1883, che sarà per Albert Einstein fonte d'ispirazione per superare i concetti newtoniani di spazio e tempo assoluti.

Le concezioni di Newton sullo spazio e sul tempo furono criticate sia da contemporanei (Gottfried Wilhelm von Leibniz, George Berkeley) sia da pensatori successivi (David Hume, Immanuel Kant, Ernst Mach), e definitivamente superate dallo spaziotempo quadridimensionale della relatività ristretta, formulata nel 1905 da Albert Einstein.

Principi della dinamica

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Philosophiae Naturalis Principia Mathematica***.

L'opera più influente di Newton fu senza dubbio *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (*Principi matematici della filosofia naturale*). La pubblicazione, avvenuta nel 1687, è considerata sia come data di nascita della meccanica classica, sia come atto conclusivo della rivoluzione scientifica. Per la prima volta la meccanica è trattata in modo *sistematico* e *geometrico-matematico*, anche se per la sua formulazione mediante l'*analisi matematica* si dovranno attendere le opere di meccanica del XVIII secolo, a cominciare con quelle di Eulero. L'opera è divisa in tre libri: i primi due riguardano la matematica, applicata ai moti dei corpi nel vuoto e nei mezzi resistenti come l'aria o l'acqua. Nel terzo libro, *De Mundi Systemate* (*Sul sistema*

del mondo), Newton presentò la sua cosmologia, basata sull'idea che i pianeti si muovono nello spazio vuoto, attratti verso il Sole da una forza inversamente proporzionale al quadrato della distanza. Mentre l'effetto di tale forza viene illustrato nei dettagli, la sua causa rimane misteriosa.

Nei *Principi* Newton tratta lo spazio e il tempo come enti assoluti ma, come già aveva fatto Galilei, riconosce in una certa misura la relatività del moto. Egli dice infatti che il moto assoluto si deve misurare rispettivamente a dei punti immobili ma che, come scrive nei *Principia*:

> «Non esistono luoghi immobili salvo quelli che dall'infinito e per l'infinito conservano, gli uni rispetto agli altri, determinate posizioni; e così rimangono sempre immobili e costituiscono lo spazio che chiamiamo immobile.»
>
> (Isaac Newton[45])

In una lettera a Richard Bentley del luglio 1691[46][47] Newton fornisce alcune indicazioni sui testi da leggere per comprendere i *Principi* e conclude:

> «Alla prima lettura del mio libro è sufficiente che tu capisca le proposizioni con alcune delle dimostrazioni più facili del resto. Così capirai più facilmente quello che verrà in seguito e questo ti illuminerà nelle parti più difficili. Dopo aver letto le prime 60 pagine [le prime tre sezioni], passa al terzo libro e quando hai colto il senso puoi tornare indietro alle proposizioni che avresti il desiderio di conoscere o esaminare, o sfoglia tutto il libro se lo ritieni opportuno.»
>
> (Isaac Newton, 1691)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Principi della dinamica***.

Nel primo e nel secondo volume Newton dà alcune importanti definizioni:

1. la massa viene definita come "quantità di materia", prodotto della densità per il volume;
2. la quantità di moto è data dal prodotto tra massa e velocità

e continua esponendo le tre fondamentali leggi del moto valide, seppur con qualche piccola modifica, anche oggi:[48]

1. Primo principio (di inerzia) *Ogni corpo persevera nello stato di quiete o di moto rettilineo uniforme, a meno che non sia costretto a cambiare da forze impresse a mutare questo stato* (principio di inerzia)
2. Secondo principio (variazione del moto) *Il cambiamento di moto è proporzionale alla forza motrice impressa e avviene secondo la linea retta lungo la quale la forza è stata impressa* (ossia $\boldsymbol{F} = \boldsymbol{ma}$, che Newton tuttavia non scrisse mai in tale forma)
3. Terzo principio (di azione e reazione) *A ogni azione corrisponde una reazione uguale e contraria*.

Da notare che il termine "azione e reazione" potrebbe trarre in inganno poiché, si potrebbe pensare che data un'azione (forza applicata) verrà in seguito generata una reazione ad essa (una forza opposta). Tutte le forze applicate invece, iniziano ad esistere esattamente nello stesso istante e non in sequenza.

Nessuno prima di Newton aveva esposto questi principi in modo così chiaro e conciso. A queste leggi seguono alcuni corollari come per esempio la regola del parallelogramma per le forze, secondo cui due *forze oblique* si sommano con una *risultante* che è pari alla diagonale del parallelogramma che ha per lati le due forze.[49] Dopo ciò Newton comincia a descrivere il moto dei corpi, ad analizzare casi particolari e a enunciare teoremi sul movimento. Il tutto è trattato geometricamente senza far ricorso al calcolo infinitesimale la cui scoperta voleva ancora tenere segreta, né tanto meno al "metodo degli indivisibili" anche se riconosce esplicitamente che in questo modo potrebbero essere trattate in modo più semplice.

Il primo libro dei *Principia* è chiamato *Sul moto dei corpi* ed è dedicato allo studio della dinamica dei corpi liberi, immersi nel vuoto ed è formato da 14 sezioni. Sono trattati i problemi del moto di un punto materiale soggetto a una forza centripeta, che descrive nei diversi casi orbite circolari, ellittiche, paraboliche o iperboliche. Si tratta soprattutto di problemi astronomici legati alla determinazione del moto di pianeti attorno al Sole, dei satelliti attorno ai pianeti o del moto delle comete.[50]

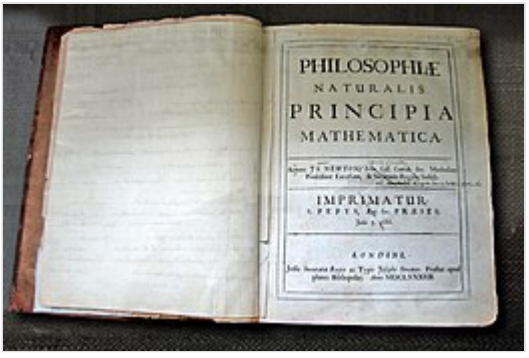
Nel secondo libro dei *Principia* viene trattato il moto di un corpo in un fluido resistente. Questo libro espone le leggi dell'*idrostatica* e dell'*idrodinamica* classica. Anche se in questa sezione Newton compie qualche errore, i risultati raggiunti sono notevoli. Per esempio Newton, grazie alla legge di Boyle, ottiene un valore, seppur impreciso, per la velocità del suono. Sono esposti nel 2º libro anche difficili teoremi dinamici sul *moto di un pianeta immerso in un fluido*. Il motivo di questi teoremi è dovuto al fatto che al tempo di Newton la fisica Cartesiana non prevedeva l'esistenza del vuoto e quindi si considerava che i pianeti e i satelliti si potessero muovere solo in un fluido esteso negli spazi celesti. Newton dovette quindi trattare questi teoremi nel 2º libro. Nel capitolo conclusivo poi Newton dimostra che la fisica cartesiana è incompatibile con questi teoremi e con i risultati sperimentali desunti dalle osservazioni astronomiche. Egli dimostra quindi che la sua forza di gravitazione universale è una forza che agisce a distanza e che si trasmette nel vuoto e che i pianeti non sono spinti dai *vortici* corporei, come invece riteneva Cartesio.[51]

Legge di gravitazione universale

Nel terzo libro dei *Principia*, chiamato *Sul sistema del mondo* Newton espone la legge di gravitazione universale che agisce, secondo Newton, in ogni luogo e per ogni corpo. La forza di attrazione gravitazionale su un corpo di massa *m*, generata dal campo gravitazionale di un corpo di massa *M*, è data da:

$$\vec{F} = -G\frac{mM}{r^2}\frac{\vec{r}}{|r|}$$

dove $\vec{r}$ è il vettore che congiunge i centri di massa (da M a m), e *G* è la costante di gravitazione universale che fu determinata sperimentalmente solo da Henry Cavendish nel 1798. Si noti che Newton non pubblica nel 3º libro la legge di gravitazione nella formula algebrica sopraindicata, ma la illustra con una serie di teoremi o proposizioni relativi al moto dei pianeti.[52]



Copia della prima edizione dei *Principia* appartenuta a Newton, contenente alcune correzioni di sua mano in vista della seconda edizione del 1713.

Tale formula sarà poi espressa nei trattati successivi, in particolare quelli compilati dal matematico svizzero-tedesco Leonhard Euler, dalla matematica francese Émilie du Châtelet e dai successivi trattati di Meccanica razionale e Astronomia. Sulle cause di questa attrazione Newton (almeno nei suoi scritti) non si pronunciò.

Egli usò il celebre motto "*Hypotheses non fingo*", con cui dichiarava l'intenzione di limitarsi a dare una descrizione quantitativa del fenomeno, senza formulare ipotesi sulle sue cause.

La forma della legge di gravitazione universale non era nuova (era stata enunciata, per esempio, da Ismaël Boulliau nel 1645 e poi ripresa, tra gli altri, da Halley e Robert Hooke), ma Newton per primo dimostrò come, attraverso la legge di gravitazione universale, si possano calcolare le orbite dei pianeti (o di qualsiasi altro corpo), scoprendo così che esse possono essere anche paraboliche e iperboliche e che dall'ipotesi della gravitazione possono essere derivate le leggi di Keplero. Successivamente spiegò esaurientemente il moto delle comete.

Grazie a questa teoria, descritta compiutamente nei *Philosophiae naturalis principia mathematica*, il mondo veniva presentato come una sorta di enorme macchina, il cui comportamento poteva essere spiegato e in buona parte previsto in base a pochi principi teorici. La nozione di gravitazione universale, ossia di azione istantanea a distanza, incontrò comunque una fortissima opposizione da parte di Leibniz e dei cartesiani, che vedevano in essa un elemento di forte sapore metafisico, essendo detti filosofi convinti che l'unico modo di un corpo per influire su un altro fosse quello del contatto diretto.

Newton compie l'unificazione tra la fisica galileiana e l'astronomia di Keplero. Infatti lo scienziato inglese riconduce a un'unica causa la legge di gravitazione universale, le leggi di Keplero e quelle della caduta dei gravi. Questo risultato ha un'importanza cruciale in quanto Newton unifica i moti del cielo e della terra aprendo così la via a una moltitudine di applicazioni che sarebbero poi state sviluppate appieno da molti altri scienziati.

Cosmologia

La descrizione newtoniana del sistema solare eredita le caratteristiche cinematiche di quella kepleriana (le tre leggi di Keplero) ma introduce, con la forza di gravitazione universale, la causa che spiega la dinamica planetaria. Il titolo del suo trattato non potrebbe essere più appropriato: *Principi matematici della filosofia naturale*. In esso non si cerca, come nel caso dell'*astronomia matematica* medievale, di trovare modelli matematici *ad hoc* per i fenomeni fisici. Al contrario, il formalismo matematico della teoria fisica dispiega qui tutta la sua potenza: «non si limita a fotografare l'esistente, ma formula e dischiude proposte di senso.»[53] Se le capacità descrittive della teoria della gravitazione universale appaiono sorprendenti, le sue potenzialità predittive hanno quasi dell'incredibile,[54] e verranno usate dai fisici e dagli astronomi del '700 e dell'800 per formulare le teorie pre-relativistiche sulla natura e la struttura dell'universo.

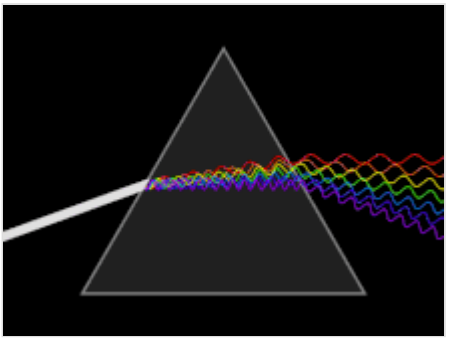
Nella concezione newtoniana dell'universo, resta difficile separare le sue idee religiose da quelle scientifiche. Newton sosteneva la semplicità, uniformità e infinitezza dell'universo, creato da un Dio trascendente, onnipotente ed eterno. Accortosi del fatto che, a causa dell'influenza degli altri pianeti, le orbite di ciascun pianeta non sono perfettamente ellittiche e non si richiudono su se stesse dopo una rivoluzione, Newton sostenne che Dio manda periodicamente i propri angeli a spostare i pianeti quanto basta per rimetterli su un'orbita perfettamente ellittica. Vedeva anche, nella complessità dei moti planetari, una prova dell'esistenza di Dio:

(EN)	(IT)
«the motions which the Planets now have could not spring from any naturall cause alone but were imprest by an intelligent Agent»	«i movimenti dei pianeti non avrebbero potuto originare solo da una causa naturale, ma furono impressi da un Essere intelligente»

(Isaac Newton, *Lettera a Richard Bentley del 10 dicembre 1692* (http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00254))

Circa le dimensioni dell'universo, la convinzione di Henry More, filosofo britannico appartenente alla scuola platonica di Cambridge, sull'infinitezza dell'universo potrebbe avere influenzato Newton, che a riguardo aveva una risposta precisa e circostanziata. Nel preparare una serie di otto prediche tenute a Londra (di cui quella del 7 novembre 1692 s'intitolava *Una confutazione dell'ateismo dalle origini e struttura del mondo*), il reverendo Richard Bentley interpellò Newton, per essere certo di dare una descrizione accurata dell'universo newtoniano. Nello scambio epistolare intercorso, Bentley sollevò importanti questioni cosmologiche (tra le quali una oggi nota come paradosso di Olbers), ad alcune delle quali Newton dette risposte ancora più interessanti. In particolare, Bentley domandò come fosse possibile che le stelle non collassassero le une sulle altre, visto che la forza gravitazionale è sempre attrattiva. Newton rispose che, essendo l'universo *infinito* per volere della divina Provvidenza, ogni stella è circondata in modo omogeneo ed isotropo da infinite altre, le cui forze si annullano reciprocamente. Questa caratteristica si realizza solo con un numero infinito di astri; se vi fosse invece un numero finito di corpi celesti, accadrebbe quanto ipotizzato dal reverendo Bentley.

Ottica



Dispersione di un raggio di luce in un prisma

Newton studiò la dispersione ottica di un raggio di luce bianca che attraversa un prisma di vetro e si scompone nei vari colori. Si accorse per primo che cambiando la direzione dei raggi colorati con una lente, in modo che convergessero in un secondo prisma, si riotteneva la luce bianca. Invece isolando un raggio colorato e facendolo passare per un prisma esso rimaneva invariato. Newton concluse che la luce bianca era formata dalla combinazione di vari colori. Gli studi sulla natura della luce portarono Newton a capovolgere la teoria di Hooke, secondo il quale i colori derivavano dalla rifrazione sui diversi materiali. Newton affermò invece che il colore non è una qualità dei corpi bensì della luce stessa. Dopo alcuni dubbi iniziali, egli divenne un convinto sostenitore della teoria corpuscolare della luce. In base a tale concezione, la luce è costituita da microscopiche particelle che vengono lanciate dalla sorgente in tutte le direzioni e con velocità elevatissima. Le ricerche di Newton sulla luce sono raccolte in tre libri chiamati *Opticks*. In essi vengono descritte le leggi dell'ottica geometrica e i fenomeni della riflessione e della rifrazione. Vi si afferma anche che a ciascun colore corrisponde un diverso indice di rifrazione e che la luce bianca del Sole può essere scomposta, mediante prismi, nei sette colori dello spettro che la compongono.

Newton analizzò anche quelli che oggi sono detti anelli di Newton (descritti anche da Robert Hooke nella sua *Micrographia* del 1664) e concluse che gli aloni colorati che si vedevano nei telescopi di allora fossero dovuti alla rifrazione della luce bianca (fenomeno chiamato aberrazione cromatica). Per ovviare a questo problema Newton costruì un telescopio riflettore che usa un grande specchio concavo per far convergere i raggi luminosi in un altro specchietto più piccolo inclinato di 45° così che esso li diriga nell'oculare. Per via dello specchio concavo l'immagine dell'oggetto è notevolmente ingrandita senza la benché minima aberrazione cromatica. Newton stesso costruì degli esemplari di questo telescopio che risultarono più piccoli e potenti degli altri telescopi di allora.

Più complesse furono le teorie che azzardò per spiegare i fenomeni luminosi secondo le quali nello spazio era diffusa una sostanza "finissima" chiamata etere. Secondo Newton la luce avrebbe riscaldato l'etere facendolo vibrare mentre esso avrebbe rifratto la luce. Newton aggiungeva che la luce avrebbe subito accelerazioni e decelerazioni per via delle variazioni di densità di questo mezzo. Tra l'altro alle variazioni di densità di questo presunto etere Newton, (pur non assumendo nessuna posizione pubblica) attribuiva la gravità, pur non essendo molto sicuro di questa supposizione.

Il telescopio riflettore costruito da Newton

In questa teoria la luce appariva come formata da corpuscoli. Dopo che vari esperimenti ne accertarono la natura ondulatoria, le sue ipotesi furono abbandonate e si preferirono quelle di Hooke e Huygens. Oggi tuttavia la meccanica quantistica parla di dualismo onda-particella, anche se il modello di fotone accettato dalla scienza moderna si discosta notevolmente dal modello corpuscolare di Newton.

Il metodo scientifico

Il metodo newtoniano, fondamentale nell'evoluzione delle sue scoperte scientifiche, consisteva, secondo il pensatore, in due parti fondamentali, ovvero un procedimento analitico, che procede dagli effetti alle cause, a cui succede un procedimento sintetico, che consiste nell'assumere le cause generali individuate come ragione dei fenomeni che ne derivano. A questi due procedimenti Newton applica quattro regole fondamentali, da lui così definite:

- Non dobbiamo ammettere nelle spiegazioni ipotesi superflue (Rasoio di Occam);
- a uguali fenomeni corrispondono uguali cause;
- le qualità uguali di corpi diversi debbono essere ritenute universali di tutti i corpi;
- proposizioni inferite per induzione in seguito a esperimenti debbono essere considerate vere, fino a prova contraria.

Questa ultima regola può essere ricollegata alla celebre affermazione di Newton, «*Hypotheses non fingo*», in base alla quale il filosofo si ripromette di rifiutare qualsiasi spiegazione della natura che prescinda da una solida verifica sperimentale; non fingo ipotesi significa perciò l'impegno a non assumere alcuna ipotesi che non sia stata indotta da una rigida concatenazione di esperimenti e ragionamenti basati sulla relazione di causa e effetto. Ne restano perciò escluse tutte quelle "finte" ipotesi scientifiche sui fenomeni, proclamate, fino a quel momento, dalla metafisica.

Altri interessi culturali

Dei 1.763 volumi presenti nella biblioteca personale[55] di Newton alla sua morte, 477 (27%) riguardano la teologia, 169 (9,6%) l'alchimia, 126 (7,1%) la matematica, 52 (2,9%) la fisica e 33 (1,9%) l'astronomia. Da tali numeri si deduce che gli interessi culturali di Newton si fossero concentrati, almeno nell'ultima parte della sua vita, su temi teologici ed alchemici. La gran mole di suoi scritti inediti, messi all'asta dagli eredi nel 1939, ha confermato il preminente interesse di Newton per tali argomenti.

Scritti alchemici

Newton cominciò a interessarsi di alchimia studiando gli scritti di Robert Boyle. Un altro dei punti di riferimento per la riflessione alchemica di Newton fu l'alchimista americano George Starkey, la cui opera principale, l'*Introitus*, fu studiata da Newton nella sua traduzione inglese del 1669, intitolata *Secrets Reveal'd*. Anche il circolo dei *Chemical philosophers*, guidato da Samuel Hartlib e dallo stesso Starkey furono un catalizzatore della curiosità di Newton verso l'alchimia.

Statua di Isaac Newton, Cappella del Trinity College, Cambridge

Newton dedicò molto tempo e molto energie all'alchimia: in un'epoca in cui i principi della chimica non erano ancora chiari, cercava d'indagare la natura delle sostanze rifacendosi a tradizioni ermetiche ed effettuando esperimenti mirati a verificare ipotesi successivamente rivelatesi prive di fondamento scientifico. John Maynard Keynes, che acquisì molti degli scritti di Newton sull'alchimia, scrisse che «Newton non fu il primo dell'età della ragione: fu l'ultimo dei maghi».[56]

L'interesse di Newton per l'alchimia non può essere isolato dai suoi contributi alla scienza moderna: se non avesse creduto nell'idea occulta dell'azione a distanza, attraverso il vuoto, probabilmente non avrebbe sviluppato la sua teoria sulla gravità. Da un manoscritto lasciato inedito sappiamo che egli non considerava l'alchimia come una forma di sapere diversa dalle scienze esatte. In tale ambito, era sua intenzione dedicarsi allo studio dei processi di crescita dei vegetali per indagare lo *spirito vegetativo* che, secondo le teorie alchemiche, sta alla base della crescita. Lo scienziato trascorreva il settembre di ogni anno immerso nelle pratiche alchemiche, nelle quali si faceva ampio uso di mercurio. I suoi esaurimenti nervosi ed eccentricità caratteriali furono in seguito attribuiti ai sintomi psichici e neurologici dell'avvelenamento da mercurio o, in alternativa, a un disturbo bipolare.[7]

L'apice della riflessione alchemica di Newton venne raggiunto con il saggio intitolato *Praxis*, scritto nel 1693. Il trattato è suddiviso in una prima parte teorica di esplorazione della simbologia alchemica, seguito da una sezione dedicata all'attività pratica dell'alchimia. Quest'ultima parte dà il nome all'intero saggio. *Praxis* non venne mai pubblicato in vita,[57] e dopo la sua composizione il coinvolgimento di Newton nell'alchimia andò scemando.[58]

Scritti di esegesi biblica e anti-trinitari

Newton si interessò molto anche di religione. Un'analisi di tutti gli scritti di Newton rivela che di circa 3.600.000 parole solo 1.000.000 furono dedicate alle scienze, mentre circa 1.400.000 furono dedicate a soggetti religiosi.[59]

Newton credeva in un Dio trascendente, creatore dell'universo e autore dei testi biblici. Tuttavia le sue segrete convinzioni teologiche erano eterodosse[60] (ereticali sia secondo la dottrina della Chiesa cattolica, sia per quella anglicana), ed assai simili a quelle del socinianesimo di Fausto Sozzini.[61] Sosteneva, ad esempio, la mortalità non solo del corpo ma anche dell'anima (mortalismo). Credeva inoltre che solo per un ristretto numero di eletti (144.000, secondo l'Apocalisse) vi sarebbe stata la risurrezione, sia del corpo come dell'anima, nel giorno del Giudizio universale.

Negli anni sessanta del XVII secolo Newton scrisse numerosi opuscoli religiosi sulla interpretazione letterale della Bibbia. Pensava che in vari punti i testi sacri fossero stati forzati e falsificati e si sforzò di ritrovarne il significato originale. In particolare, arrivò alla conclusione che il dogma trinitario fosse un'invenzione posteriore.[62][63] Un manoscritto che egli inviò a John Locke nel quale metteva in discussione l'esistenza della Trinità non fu mai pubblicato. In *An Historical Account of Two Notable Corruptions of Scripture*, pubblicata la prima volta nel 1754, ventisette anni dopo la sua morte, prese in esame tutte le prove testuali ottenibili da fonti antiche su due passi delle Scritture (Giovanni 5:7 e Timoteo 3:16) per dimostrare l'inesistenza della dottrina trinitaria nei testi sacri. A conclusione della sua analisi scriveva:

> «Pertanto il senso è chiaro e semplice, e l'argomento esauriente e vigoroso; ma se vi inserite la testimonianza dei 'Tre in Cielo' lo interrompete e lo rovinate.»
>
> (Isaac Newton, *An Historical Account of Two Notable Corruptions of Scripture*, Londra, 1830, pag. 60.)

Newton, basando le proprie convinzioni religiose su un rigoroso monoteismo antitrinitario, si dimostra estremamente scettico nei confronti sia della Chiesa cattolica,[64] sia di quella anglicana. Nel maggio 1687 si oppose ai provvedimenti filo-cattolici di Giacomo II, che voleva imporre all'Università di Cambridge la nomina di Alban Francis[65], monaco benedettino.

Scritti sulla cronologia biblica e l'escatologia

Nel *Trattato sull'Apocalisse* Newton applica un metodo ermeneutico simile al metodo scientifico dei *Principia*, deducendo assiomi e regole uniformi per decidere l'interpretazione migliore e più fedele alla lettera del testo. Vorrebbe ottenere con le Sacre scritture lo stesso grado di evidenza e certezza che i *Principia* raggiungono nella scelta della migliore interpretazione di un dato sperimentale. Nel trattato sostiene che l'oscurità e impenetrabilità dei testi sacri è nei piani di Dio che, all'approssimarsi dell'ultimo giorno, suggerirà a qualche credente quella verità storica rimasta ignota per secoli anche alle persone dotte che hanno tentato d'interpretarla:

> «E se Dio fu così adirato con gli Ebrei perché non avevano esaminato più diligentemente le profezie che egli aveva dato loro per riconoscere Cristo, perché dovremmo pensare che ci scuserà se non esamineremo le profezie che ci ha dato per riconoscere l'Anticristo? Poiché certamente aderire all'Anticristo deve essere per i cristiani un errore tanto pericoloso e tanto facile quanto lo fu per gli Ebrei rifiutare Cristo. E perciò è tanto nostro dovere sforzarci di essere in grado di riconoscerlo, noi che possiamo evitarlo, quanto lo fu il loro di riconoscere Cristo che potevano seguire.»
>
> (Isaac Newton, *Trattato sull'Apocalisse*, a cura di M. Mamiani, Bollati e Boringhieri, Torino, 1994, p. 7)

In un manoscritto del 1704, nel quale descrive i suoi tentativi di estrarre informazioni dalla *Bibbia*, stimò che la fine del mondo sarebbe avvenuta nell'anno 2060.[66][67] Basandosi sulla profezia di Daniele, Newton calcola che la seconda venuta di Cristo avverrà 1.260 anni (in Daniele 7:25, 1.260 giorni equivale a 1.260 anni, interpretazione condivisa da vari esegeti; anche in Apocalisse 11.3 il ministero dei due profeti dura 1.260 giorni) dopo l'incoronazione di Carlo Magno nell'800, vale a dire nel 2060.[68] I suoi lavori più tardi – *The Chronology of Ancient Kingdoms Amended* (1728) e *Observations Upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John* (1733) – furono pubblicati dopo la sua morte.

Newton riteneva che le sue ricerche più impegnative fossero quelle dedicate agli studi della cronologia antica: il suo metodo, del tutto originale, si basava sull'uso della precessione degli equinozi per la datazione di eventi storici.[69]

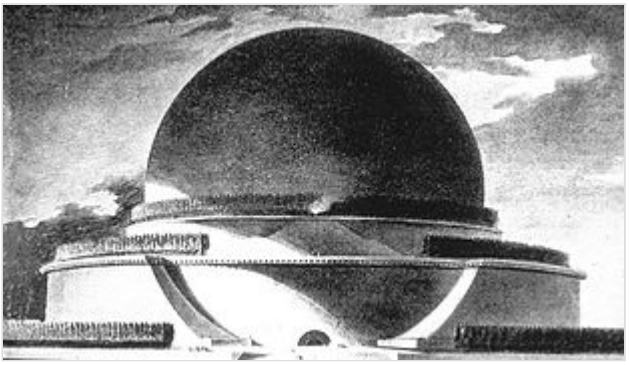
Influenza sui posteri

Newton ritratto da William Blake come il "Divin Geometra"

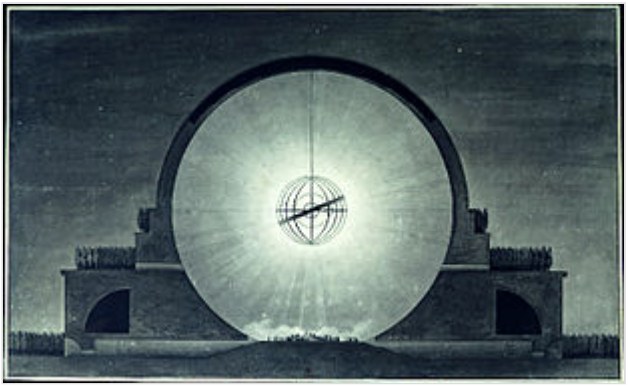
Le idee di Newton ebbero una rapida diffusione in Inghilterra anche grazie a persone come Edmund Halley. Così non fu per il continente europeo, nel quale ebbero diffusione più lenta.

Soprattutto in Francia, rimase a lungo diffusa la teoria cartesiana dei vortici che, rispetto a quella di Newton, aveva il vantaggio di essere comprensibile intuitivamente e senza l'uso della matematica. Inoltre la gravità era giudicata dai cartesiani come una forza occulta. Voltaire, nelle *Lettere filosofiche* (1733) e negli *Elementi della filosofia di Newton* (1738), si dimostrò un difensore di Newton; il successo di questi scritti contribuì non poco all'accettazione delle teorie newtoniane in Francia. Nel 1737 Francesco Algarotti pubblicò *Il newtonianesimo per le dame*, prima opera divulgativa delle teorie di Newton.

L'esperimento decisivo venne compiuto nel 1736. Dato che le teorie newtoniane prevedevano che la Terra fosse schiacciata ai poli mentre quelle cartesiane prevedevano che fosse allungata, nel 1735 partirono due spedizioni per verificare la forma effettiva della Terra, una diretta in Perù e l'altra in Scandinavia. Il risultato dell'esperimento fu inequivocabile: la Terra è schiacciata ai poli come Newton aveva previsto. Poco dopo altri risultati sperimentali (come l'apparizione della cometa di Halley nel 1759, prevista da Halley in base alle teorie newtoniane) confermarono la teoria newtoniana, facendo definitivamente cadere quella cartesiana. La meccanica celeste divenne in seguito, grazie ai lavori di Eulero, D'Alambert, Joseph-Louis Lagrange e Laplace, straordinariamente precisa. Nel 1846, grazie ai calcoli di John Couch Adams e Urbain Le Verrier, l'astronomo Johann Galle riuscì a scoprire il pianeta Nettuno.



Progetto del cenotafio di Newton (Étienne-Louis Boullée 1784)



Progetto del cenotafio di Newton (interno)

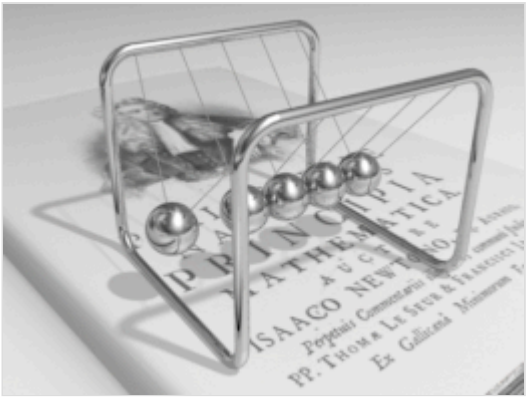
Nell'immaginario popolare Newton divenne l'eroe intellettuale per eccellenza, colui che aveva ricondotto la Natura a puri principi razionali abbandonando cause occulte. Concezione questa sbagliata in quanto Newton fu anche un alchimista, ma che ebbe vasta importanza. Il filosofo tedesco Immanuel Kant fu influenzato dalla visione newtoniana del mondo. L'ammirazione per Newton è ben testimoniata dai vari omaggi che molti artisti gli fecero: il poemetto di Alexander Pope e il suo epitaffio, il quadro di William Blake che lo rappresenta come divino

geometra e il progetto utopistico di Étienne-Louis Boullée del suo cenotafio (1784). Quest'ultimo ebbe a dire «O Newton, come con la vastità della tua sapienza e la sublimità del tuo genio hai determinato la forma della terra, così ho concepito l'idea di racchiuderti nella tua stessa scoperta.»

A Newton sono stati intitolati un cratere sulla Luna[70] e uno su Marte[71].

Nel XX secolo, la concezione newtoniana dello spazio e del tempo è stata superata. Nella teoria della relatività di Albert Einstein lo spazio e il tempo assoluti non esistono, sostituiti dallo spazio-tempo. Ciò comporta dei cambiamenti nelle leggi del moto e della meccanica che, per velocità molto inferiori alla velocità della luce nel vuoto (c = 299 792 458 m/s), sono tuttavia praticamente impercettibili.

Opere



Un pendolo di Newton sopra un volume dei *Principia*

Pubblicate in vita

- *De analysi per aequationes numero terminorum infinitas* (scritto nel 1669, ma pubblicato nel 1711)
- *De motu corporum in gyrum* (1684)
- *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687)
- *Scala graduum Caloris. Calorum Descriptiones & signa* (pubblicato anonimo nel 1701)
- *Opticks* (1704)
- *Tractatus de quadratura curvarum* (scritto nel 1665 e pubblicato 1704)
- *Arithmetica Universalis* (1707)

Scritti postumi

- *Praxis* (scritto nel 1693)
- *Optical Lectures* (Lezioni di ottica del 1669-1671, pubblicate 1728)
- *The System of the World* (Il sistema del mondo 1728)
- *Universal Arithmetic* (1728)
- *Observation upon the Prophecies of Daniel and Apocalypse of St. John* (1733)
- *The Method of Fluxions and Infinite Series* (scritto nel 1711 e pubblicato nel 1736)
- *The Chronology of Ancient Kingdoms, Amended* (1728).
- *An Historical Account of Two Notable Corruptions of Scripture* (1754)
- *Four Letters from Isaac Newton to Doctor Bentley Containing Some Arguments in Proof of a Deity* (1756)
- *Short Chronicle*

I manoscritti segreti di Newton, di carattere teologico e iniziatico (*in primis* il *Trattato sull'Apocalisse*[72]), vennero messi all'asta (Sotheby's) nel 1939 dai suoi eredi. L'economista inglese John Maynard Keynes ne acquistò una buona metà, che lasciò al King's College di Cambridge. L'altra parte venne acquistata dall'orientalista ebreo Abraham Salomon Ezekiel Yahuda, e donata in seguito allo Stato d'Israele, che a sua volta li affidò alla Biblioteca Nazionale di Gerusalemme.

Tutti i manoscritti noti di Newton sull'alchimia sono in corso di pubblicazione dal 2004 sul sito *The Chymistry of Isaac Newton (https://webapp1.dlib.indiana.edu/newton/)* (un progetto dell'Indiana University). William R. Newman ha esposto i risultati delle ricerche nel suo libro *Newton the Alchemist Science, Enigma, and the Quest for Nature's "Secret Fire"*.[73]

Edizioni antiche

- (**LA**) Isaac Newton, *Analysis per quantitatum series, fluxiones, ac differentias*, Amsterdam, Sumptibus Societatis, 1723. URL consultato l'11 marzo 2015.
- (**LA**) Isaac Newton, *Arithmetica universalis. 1*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1761. URL consultato l'11 marzo 2015.
- (**LA**) Isaac Newton, *Arithmetica universalis. 2*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1761. URL consultato l'11 marzo 2015.
- (**IT**) Isaac Newton, *La cronologia degli antichi regni emendata*, Venezia, Giovanni Tevernin, 1757. URL consultato l'11 marzo 2015.
- (**LA**) Isaac Newton, *Lectiones opticae*, Londra, William Innys, 1729. URL consultato l'11 marzo 2015.
- (**EN**) Isaac Newton, *Observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*, London, T Browne, John Darby, 1733. URL consultato l'11 marzo 2015.

Traduzioni in inglese

- Isaac Newton, *The Principia: a new Translation*, I. Bernard Cohen, University of California, 1999 ISBN 0-520-08817-4.
- Isaac Newton, *Papers and Letters in Natural Philosophy*. Harvard, a cura di I. Bernard Cohen, 1958, 1978 ISBN 0-674-46853-8.

Traduzioni in italiano

- Isaac Newton, Gottfried Wilhelm von Leibniz, *La disputa Leibniz-Newton sull'analisi*, a cura di Gianfranco Cantelli, Torino, Boringhieri, 1958.
- Isaac Newton, *Sistema del mondo*, a cura di Marcella Renzoni, Torino, Boringhieri, 1959.
- Isaac Newton, *Principi Matematici della filosofia naturale*, vol. I, nella collana *Classici della scienza*, Torino Utet, prima edizione 1965, ristampa 1997.
- Isaac Newton, *Scritti di ottica*, vol. II, nella collana *Classici della scienza*, Torino Utet, prima edizione 1978, ristampa 1997.
- Isaac Newton, *Trattato sull'Apocalisse*, a cura di Maurizio Mamiani, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, ristampa 2011.
- Isaac Newton, *La mente nascosta dell'imperatore. Manoscritti storico-religiosi e filosofico-scientifici di Isaac Newton*, Novi Ligure, Città del Silenzio, 2016.
- Isaac Newton, *Cronologia emendata degli antichi regni*, a cura di Alessio A. Miglietta, Aicurzio (MI), Virtuosa-Mente, 2016.
- Isaac Newton, *Scritti sulla luce e i colori*, a cura di Franco Giudice, Milano, Rizzoli BUR, 2016.

- Isaac Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, a cura di Franco Giudice, Torino, Einaudi, 2018.

Onorificenze

- – Knight Bachelor

Note

1. Data secondo il calendario giuliano a quel tempo vigente in Inghilterra. Secondo il calendario gregoriano, a quel tempo già adottato nei paesi cattolici e in vigore in Inghilterra dal 1752, Isaac Newton sarebbe invece nato il 4 gennaio 1643. La differenza tra i due calendari era, al tempo della nascita di Newton, di 10 giorni mentre attualmente è di 13 giorni. Infatti il calendario gregoriano guadagna un giorno rispetto a quello giuliano ogni volta che "salta" l'anno bisestile: così la differenza, che era di 10 giorni nel 1582, è diventata di 11 giorni nel 1700, di 12 nel 1800, di 13 nel 1900; sarà di 14 giorni nel 2100, di 15 nel 2200 e così via. Secondo un uso diffuso tra gli storici, si utilizzano il toponimo e la data vigente in un dato posto e in un dato momento, senza trasformare i nomi in quelli attuali e le date di eventi passati secondo il calendario gregoriano attualmente in uso. Ad esempio, la fase finale della Rivoluzione russa ebbe inizio con l'insurrezione avviata a Pietrogrado (oggi San Pietroburgo) nella notte tra 24 e 25 ottobre 1917 del calendario giuliano, allora localmente in uso. Tali date corrispondono al 6 e 7 novembre 1917, secondo il calendario gregoriano, ma tale evento viene ancora oggi ricordato come Rivoluzione d'ottobre.
2. Il 20 marzo 1726 rappresenta la data secondo il calendario giuliano a quel tempo vigente in Inghilterra. Secondo il calendario gregoriano, introdotto in Inghilterra nel 1752, Isaac Newton è invece morto il 31 marzo 1727. Per la differenza tra i due calendari, si veda la nota precedente e si consideri, in aggiunta, che il nuovo anno giuliano iniziava il giorno dell'Annunciazione (25 marzo) anziché il 1º gennaio. Quindi, secondo il calendario giuliano allora in uso in Inghilterra, Newton morì nel 1726, cinque giorni prima del capodanno 1727.
3. (**EN**) *Calendrical confusion or just when did Newton die?*, su *The Renaissance Mathematicus*, 20 marzo 2015. URL consultato il 20 luglio 2023.
4. **^** Albert Einstein, "Über einen die Erzeugung und Verwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt" (Su un punto di vista euristico riguardo alla produzione e alla trasformazione della luce), *Annalen der Physik*, vol. 332, 1905, pp. 132-148.
5. **^** Martyn Lyons, *Storia della lettura e della scrittura nel mondo occidentale*, Editrice bibliografica, 2019, p. 155.
6. **^** Rob Iliffe, *Newton - Il sacerdote della natura*, 2019, pp. 2-3
7. *Newton morì vergine ed era molto più bizzarro di quello che immaginate (FOTO)*, su *HuffPost Italia*, 11 ottobre 2013. URL consultato il 20 luglio 2023.
8. **^** Anna Rita Longo (a cura di), *Isaac Newton - Il calcolo infinitesimale e la gravitazione*, Edizioni White Star, Novara 2017, p. 24, ISBN 978-88-540-3608-6.
9. **^** Ernest Peter Fisher, *Aristotele, Einstein e gli altri*, 1997, pp. 145-146.
10. **^** Stephen Hawking, *Dal Big Bang ai buchi neri*, 2007, p. 201.
11. **^** Solo quando divennero disponibili vetri con diverse proprietà rifrattive fu possibile costruire delle lenti acromatiche
12. **^** *Acta Eruditorum*, Leipzig, 1742, p. 33.
13. **^** Rob Iliffe, Newton - Il sacerdote della natura, 2019, pp. 130-132
14. **^** Marco Fulvio Barozzi, *Hooke vs. Newton*, su *keespopinga.blogspot.com*, 27 marzo 2016. URL consultato il 20 luglio 2021.
15. **^** *Newton e la mela caduta da un albero - Pubblicata sul Web la storia originale*, su *lastampa.it*. URL consultato il 19 luglio 2021.

16. ^ Vincenzo Barone, da *Il Sole 24ore*, *Da una scommessa di pochi scellini l'embrione dei Principia di Newton*, su *palesementeparlando.wordpress.com*, 17 giugno 2018. URL consultato il 20 luglio 2021.
17. Niccolò Guicciardini, *Newton. Un filosofo della natura e il sistema del mondo*, Le Scienze, 2013², p. 100.
18. ^ James Gleick, *Isaac Newton*, 2003, pp. 136-137.
19. ^ Paolo Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, 1997, p. 270.
20. ^ David Brewster, *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton*, vol. 2, cap. 27, Cambridge Univerity Press, 2010, ISBN 9781108025560.
21. ^ *L'altro Newton: alchimista, eretico, occultista...*, su *lgxserver.uniba.it*. URL consultato l'8 febbraio 2014 (archiviato dall'url originale il 2 giugno 2013).
22. ^ (**EN**) Eric W. Weisstein, *Newton, Isaac (1642-1727) -- from Eric Weisstein's World of Scientific Biography*, su *scienceworld.wolfram.com*. URL consultato il 20 luglio 2023.
23. ^ Piergiorgio Odifreddi, *Il matematico impertinente*, Longanesi, Milano, 2005, pag. 273
24. ^ Ernest Peter Fisher, *Aristotele, Einstein e gli altri*, 1997, p. 139.
25. ^ Alessio A. Miglietta, *Newton nell'orto degli Stoici*, in *Anthropos & Iatria*, XIX, n. 1, Genova, Nova Scripta, gennaio 2015, pp. 63-77.
26. ^ Alessio A. Miglietta, *Lo sguardo e il silenzio. Le ragioni del Newton più occulto*, in *Anthropos & Iatria*, XVIII, n. 1, Genova, Nova Scripta, gennaio 2014, pp. 42-54.
27. ^ (**EN**) *History of Vegetarianism - Sir Isaac Newton (1642-1727)*, su *ivu.org*. URL consultato il 10 ottobre 2023.
28. ^ Erica Joy Mannucci, *La cena di Pitagora*, Carocci editore, Roma 2008, p 80.
29. ^ (**EN**) *Esperto psicologo: l'asessualità è cosa normale*, su *Epoch Times Italia*, 25 gennaio 2014. URL consultato il 20 luglio 2023.
30. ^ Not Panicking Ltd, *h2g2 - Isaac Newton: Celibate or Closet Homosexual? - Edited Entry*, su *h2g2.com*, 23 luglio 2010. URL consultato il 20 luglio 2023.
31. ^ (**EN**) Charles Hutton, *A Philosophical and Mathematical Dictionary Containing... Memoirs of the Lives and Writings of the Most Eminent Authors*, vol. 2, the Author, 1815, p. 100. URL consultato il 20 luglio 2023.
32. ^ (**EN**) *John Maynard Keynes: Newton, the Man*, su *Maths History*. URL consultato il 20 luglio 2023.
33. ^ (**EN**) Carl Sagan, *Cosmos*, Ballantine Books, 1985, p. 55, ISBN 978-0-345-33135-9. URL consultato il 20 luglio 2023.
34. ^ *Letters on England*, 14, pp. 68-70
35. ^ (**EN**) Derek Gjertsen, *The Newton Handbook*, Routledge & Kegan Paul, 1º gennaio 1986, p. 105, ISBN 978-0-7102-0279-6. URL consultato il 20 luglio 2023.
36. ^ Patricia Fara, *Newton: The Making of Genius*, Pan Macmillan, 2011

37. ^ «Come osserva lo storico A. Koyré nei suoi "Studi newtoniani" (Ed. Einaudi, 1972), la geometrizzazione del mondo fisico implica una matematica in cui "Le curve e le figure non risultano costituite da diversi elementi geometrici, non vengono formate nello spazio dall'intersezione di corpi e piani geometrici, e neppure rappresentano un'immagine spaziale delle relazioni strutturali espresse in esse da formule algebriche. Sono invece determinate e descritte dal moto di punti e linee nello spazio". Newton abbandona quindi una definizione statica (quale quella algebrica cartesiana) degli enti geometrici per una definizione dinamica. Questa concezione delle grandezze geometriche come generate da moti continui, e quindi tutte dipendenti dal tempo — piuttosto che come aggregati di elementi infinitesimi — è alla base del "Methodus fluxionum et seriarum infinitarum" (1671). In quest'opera si introducono i concetti di fluente e di flussione; fluente è una quantità generata da un moto continuo: si pensi ad un'area che si accresce nel tempo, oppure alla curva descritta dal moto di un punto, ecc. Flussione è la velocità con cui è generata la fluente. Il problema del calcolo è impostato nei seguenti termini: data una relazione tra fluenti x, y, trovare la relazione fra le rispettive flussioni x', y'.» (Giorgio Israel, I. Newton: i concetti fondamentali del Calcolo Infinitesimale (https://www.mat.uniroma1.it/mat_cms/materiali/2010-2011/israel-18114-Newton2.pdf), consultato il 16 gennaio 2022).
38. ^ Un rilevante manoscritto newtoniano risalente al 1666 è ora noto tra i suoi lavori matematici, pubblicati da D. T. Whiteside (a cura di), *The October 1666 Tract on Fluxions*, in "The Mathematical Papers of Isaac Newton (Volume 1 1664-1666)", Cambridge University Press, 1967[1] 2008[2], pag. 400.
39. ^ «Riconosco però, indottovi dall'evidenza dei fatti, che Newton è stato il primo a scoprire, molti anni or sono, questo calcolo. Se Leibniz, suo secondo inventore, abbia preso a prestito alcunché da Newton, è cosa su cui non intendo esprimere alcun giudizio; preferisco lasciarla decidere da coloro che ebbero modo di vedere le lettere e gli altri manoscritti newtoniani. Il silenzio del troppo modesto Newton, o gli sforzi compiuti da Leibniz per attribuirsi in tutti i modi la scoperta del calcolo infinitesimale, non possono trarre in inganno chiunque esamini con una certa attenzione le carte che io stesso ho sfogliato.» (Nicolas Fatio de Duillier, *Lineæ brevissimi descensuns investigatio geometrica duplex*, 1699, p. 18, in Richard S. Westfall, *Newton*, vol. 2, p. 752, Einaudi, 1989.)
40. ^ Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Acta Eruditorum*, maggio 1700, p. 203.
41. ^ Il nuovo anno giuliano iniziava il giorno dell'Annunciazione (25 marzo) anziché il 1º gennaio. Quindi i mesi di gennaio e febbraio erano gli ultimi del 1714 secondo il calendario giuliano, ma i primi del 1715 nel nuovo calendario gregoriano.
42. ^ *An account of the book entituled Commercium epistolicum Collinii et aliorum, de analysi promota* (**PDF**), su *maths.tcd.ie*. URL consultato il 9 gennaio 2022.
43. ^ Si vedano i giudizi espressi nel saggio di Ludovico Geymonat *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, Torino 1947 e ristampa 2008 alle pag. 73 e pagg. 139-140. Si veda inoltre quanto indicato nello studio di Guido Castelnuovo *Le origini del calcolo infinitesimale nell'era moderna*, Bologna 1938 e ristampa 1962 a pag. 118. Importante anche il giudizio di Morris Kline nella *Storia del pensiero matematico*, vol. 1, New York 1972 e traduzione Einaudi 1999 alle pagg. 443-444.
44. ^ La prima formulazione di questo metodo da parte di Pierre Fermat è chiaramente illustrata nella sua opera *metodo per trovare i massimi e minimi delle tangenti alle linee curve* edito a Tolosa nel 1637. Vedi in proposito: *Geymonat*, *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, Torino 2008, pagg. 107-110.
45. ^ Paolo Rossi (a cura di), *Storia della scienza*, vol. 1, 2006, p. 427.
46. ^ *The Correspondence of Isaac Newton* a cura di H. W. Turnbull, J. F. Scott, A. R. Hall, Cambridge, Cambridge University Press, 1959-1977 (sette volumi), III volume, pp. 155-156.
47. ^ Andrew Janiak (ed.), *Newton: Philosophical Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014 (revised edition), pp. 119-120

48. ^ La formulazione dei *principi della meccanica* di Newton è contenuta nel capitolo iniziale *Assiomi o leggi del movimento* del trattato *Principia* del 1687. Per esempio si può consultare la pubblicazione: Newton, *Principi Matematici della filosofia naturale*, nei *Classici della scienza*, Torino Utet, 1997 (pagg. 117-119).
49. ^ La legge del parallelogramma delle forze di Newton è contenuta nel capitolo *Assiomi o leggi del movimento* del trattato *Principia* del 1687. Vedi Newton, *Principi Matematici della filosofia naturale*, nei *Classici della scienza*, Torino Utet, 1997 (pagg. 120-122).
50. ^ Nel primo volume dei *Principia* sono particolarmente significative le *sezioni II e III* in cui si svolge la ricerca delle forze centripete per i corpi che descrivono orbite circolari, ellittiche, paraboliche o iperboliche. Vedi Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, nei *Classici della scienza*, Torino Utet, 1997 (pagg. 159-193).
51. ^ Questa tesi interpretativa è espressa da Alberto Pala nell'introduzione al 2º libro dei *Principi Matematici della filosofia naturale*, nei *Classici della scienza*, Torino Utet, 1997 (pagg. 399-402).
52. ^ Si vedano le *Proposizioni sul moto dei pianeti* del 3º libro nella edizione dei *Principi Matematici della filosofia naturale*, collana *Classici della scienza*, Torino Utet, 1997 (pagg. 622-636).
53. ^ Reif Larsen, *Le mappe dei miei sogni*, Mondadori, Milano 2010.
54. ^ «Non si può fare a meno di pensare che queste formule matematiche hanno un'esistenza indipendente e una intelligenza propria, che ne sanno più di noi, anche di coloro che le hanno scoperte e che da esse traiamo più cose di quante ne fossero state messe all'origine» Heinrich Hertz, riferendosi alle equazioni dell'elettromagnetismo di Maxwell. In Arthur Koestler, *I sonnambuli. Storia delle concezioni dell'universo*, Jaca Book, 1982[1] 1991[2], p. 391.
55. ^ *Books in Newton's Library*, su *newtonproject.ox.ac.uk*. URL consultato il 9 dicembre 2021.
56. ^ "Newton was not the first of the age of reason. He was the last of the magicians", *Newton, the Man* (1946), ristampato nel decimo volume di *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951 (seconda edizione), pp. 363-374.
57. ^ Smith
58. ^ Copenhaver, p. 497.
59. ^ *The Correspondence of Isaac Newton*, a cura di H. W. Turnbull, F.R.S. Cambridge 1961, Vol. 1, pag. XVII.
60. ^ Isabella Maria Lepore, *I manoscritti religiosi e la teologia eterodossa di Isaac Newton*, Tesi di dottorato, Ciclo XXX, Anno Accademico 2017-2018, Università di Roma Tre e Roma Tor Vergata, on-line: https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/40343/1/Tesi_lepore.pdf
61. ^ Niccolò Guicciardini, *Isaac Newton. Filosofo della Natura, interprete della Scrittura, cronologo degli Antichi Regni*, Carocci, 2021.
62. ^ James E. Force, *Newton's God of Dominion: The Unity of Newton's Theological, Scientific, and Political Though*, in James E. Force e Richard H. Popkin (eds.), *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, Dordrecht, Kluwer, 1990, pp. 75-102.
63. ^ Stephen D. Snobelen, *"God of gods, and Lord of lords". The Theology of Isaac Newton's General Scholium to the Principia*, in *Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions*, Osiris, vol. 16, 2001, pp. 169-208.
64. ^ Rob Iliffe, *Those "Whose Business It Is To Cavill": Newton's Anti-Catholicism*, in James E. Force, Richard H. Popkin (eds.), *Newton and Religion. Context, Nature, and Influence*, Dordrecht, Springer, 1999, pp. 97-120.
65. ^ Alfred Rupert Hall, *The Francis Affair Reconsidered*, in *Notes and Records of the Royal Society of London*, Vol. 49, 1995, pp. 179-184.
66. ^ *The Hebrew University of Jerusalem - Division of Marketing & Communication*, su *www.huji.ac.il*. URL consultato il 20 luglio 2023.
67. ^ *La fine del mondo secondo Newton - Corriere della Sera*, su *www.corriere.it*. URL consultato il 20 luglio 2023.

68. ^ *Il segreto di Newton. Dal 2060 possibile la fine del mondo*, Corriere della Sera, 19 giugno 2007, pag. 22
69. ^ Alessio A. Miglietta, *La scienza delle origini: Newton storico e cronologo* in Isaac Newton, *Cronologia emendata degli antichi regni*, Virtuosa-Mente, 2016, pp. 30-100.
70. ^ (EN) *Cratere Newton*, su *Gazetteer of Planetary Nomenclature*, United States Geological Survey. URL consultato il 1º marzo 2016.
71. ^ (EN) *Cratere Newton*, su *Gazetteer of Planetary Nomenclature*, United States Geological Survey. URL consultato il 1º marzo 2016.
72. ^ prima edizione a cura di Maurizio Mamiani, *Trattato sull'Apocalisse*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994
73. ^ William R. Newman, *Newton the Alchemist Science, Enigma, and the Quest for Nature's "Secret Fire"*, Princeton University Press, 2019, ISBN 9780691174877.

Bibliografia

- Francesco Algarotti, *Il Newtonianismo per le Dame: Ovvero Dialoghi Sopra la Luce, i Colori e l'Attrazione*, Nabu Press, 2011. ISBN 978-1174980329.
- Enrico Bellone, *Isaac Newton*, in Paolo Rossi (a cura di), *Storia della scienza*, Torino, UTET, 1988, vol. 1, cap. XV, pp. 419–447.
- David Brewster, *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton*, 2 voll., Cambridge Univerity Press, 2010, ISBN 978-1108025560.
- Paolo Casini, "L'universo-macchina. Origini della filosofia newtoniana", Laterza, Roma-Bari, 1969.
- Paolo Casini, "Newton e la coscienza europea", Il Mulino, Bologna, 1984.
- Paolo Casini, "Hypotheses non fingo. Tra Newton e Kant", Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2006.
- Gale Christianson, *In the Presence of the Creator: Isaac Newton & his times*, 1984, ISBN 0-02-905190-8.
- Betty Dobbs, *The Janus Faces of Genius*, Cambridge UP, Cambridge, 1991.
- Patricia Fara, *Newton. The making of genius*, New York, 2002, ISBN 0-231-12806-1.
- Ernest Peter Fisher, *Aristotele, Einstein e gli altri*, Raffaello Cortina Editore.
- Brian Copenhaver, *The occultist tradition and its critics*, in Daniel Garber e Michael Ayers (a cura di), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. 1, Cambridge University Press, ISBN 978-0521537209.
- James Gleick, *Isaac Newton*, Knopf, 2003, ISBN 0-375-42233-1.
- Niccolò Guicciardini, *Newton. Un filosofo della natura e il sistema del mondo*, Le Scienze, 1998[1] 2013[2].
- Niccolò Guicciardini, *Isaac Newton. Filosofo della Natura, interprete della Scrittura, cronologo degli Antichi Regni*, Carocci, Roma 2021.
- Stephen Hawking (a cura di), *On the Shoulders of Giants: The Great Works of Physics and Astronomy*, Brani tratti dai *Principia* di Newton nel contesto di altri scritti selezionati di Copernico, Keplero, Galileo ed Einstein, ISBN 0-7624-1698-X..
- Rob Iliffe, *Newton. Il sacerdote della natura*, Ulrico Hoepli Editore, 2019, ISBN 978-8820390822.
- Isabella Maria Lepore, *I manoscritti religiosi e la teologia eterodossa di Isaac Newton*, Tesi di dottorato, Ciclo XXX, Anno Accademico 2017-2018, Università di Roma Tre e Roma Tor Vergata, on-line: https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/40343/1/Tesi_lepore.pdf
- Jean-Pierre Luminet, *La parrucca di Newton*, Roma, La Lepre edizioni, 2011.
- John Maynard Keynes, *Essays in Biography*, W W Norton & Co, 1963.

- Jean-Pierre Maury, *Newton e la meccanica celeste*, Universale Electa Gallimard, 1995, ISBN 978-8844500627.
- Isaac Newton, *Scritti sulla luce e i colori*, a cura di Franco Giudice, Milano, Rizzoli BUR, 2016.
- Isaac Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, a cura di Franco Giudice, Torino, Einaudi, 2018.
- Piergiorgio Odifreddi, *Isaac Newton, La gravità la luce e i colori del mondo*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2012.
- Richard S. Westfall, *Newton*, 2 voll., a cura di Aldo Serafini, Biblioteca di cultura storica n.179, Torino, Einaudi, 1989. [Edizione italiana della biografia che apparve in lingua inglese col titolo *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*, Cambridge University Press, 1980].
- Michael White, *Newton. L'ultimo mago*, Rizzoli, 2001, ISBN 978-8817867085.

Voci correlate

- Legge di gravitazione universale
- Fisica classica
- Meccanica classica
- Meccanica celeste
- Dinamica (fisica)
- Principi della dinamica
  - Principio di azione e reazione esteso
  - Principio di inerzia
- Binomio di Newton
- Calcolo infinitesimale
- Dispersione ottica
- Scala Newton
- Identità di Newton
- Metodo di Newton
- Notazione di Newton
- Pendolo di Newton
- Serie di Newton-Mercator
- Disuguaglianza di Newton
- Formule di Newton-Cotes
- Ottica
- Alchimia
- Royal Society
- Philosophiae Naturalis Principia Mathematica
- Hypotheses non fingo
- Newton (unità di misura)

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Isaac Newton**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **Isaac Newton**
- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Isaac Newton**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Isaac Newton**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Isaac Newton (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Isaac_Newton?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- Niccolò Guicciardini, *La Rivoluzione scientifica: i protagonisti. Isaac Newton*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2002.
- Gino Loria, *NEWTON, Isaac*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.

- *Newton, Isaac*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Newton, Isaac*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Newton, Isaac*, su *sapere.it*, De Agostini.
- *Newton*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (EN) Richard S. Westfall, *Isaac Newton*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Isaac Newton*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- (EN) *Isaac Newton*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (EN) *Isaac Newton*, su *Mathematics Genealogy Project*, North Dakota State University.
- *Opere di Isaac Newton*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Isaac Newton*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Isaac Newton*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Isaac Newton*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Isaac Newton*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Isaac Newton*, su *StarTrek.com*, CBS Studios.
- (EN) George Smith, *Isaac Newton*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- *The Newton Project*, su *newtonproject.ox.ac.uk*.
- *The Newton Project Canada*, su *isaacnewton.ca*.
- *The Chymistry of Isaac Newton*, su *webapp1.dlib.indiana.edu*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 22146457 (https://viaf.org/viaf/22146457) · ISNI (EN) 0000 0001 2099 7897 (http://isni.org/isni/0000000120997897) · SBN CFIV002501 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV002501?core=autoriall) · BAV 495/74080 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_74080) · CERL cnp01498927 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01498927) · Europeana agent/base/146840 (https://data.europeana.eu/agent/base/146840) · ULAN (EN) 500330573 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500330573) · LCCN (EN) n79007443 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79007443) · GND (DE) 118587544 (https://d-nb.info/gnd/118587544) · BNE (ES) XX1041810 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1041810) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1041810) · BNF (FR) cb119176085 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119176085) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119176085) · J9U (EN, HE) 987007265932605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007265932605171) · NSK (HR) 000020277 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000020277) · NDL (EN, JA) 00451249 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00451249) · CONOR.SI (SL) 8913251 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/8913251) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79007443 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79007443)

Portale Astronomia | **Portale Biografie** | **Portale Filosofia**

Portale Fisica | **Portale Matematica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Isaac_Newton&oldid=138420544"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 20 mar 2024 alle 18:10.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

John Locke

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **John Locke (disambigua)**.*

> «Donde [l'intelletto] ha tratto tutti questi *materiali* della ragione e della conoscenza? Rispondo con una sola parola: dall'*esperienza*. È questo il fondamento di tutte le nostre conoscenze; da qui esse traggono la loro prima origine.»
>
> (Saggio sull'intelletto umano, libro II, cap. I)

John Locke (Wrington, 29 agosto 1632 – High Laver, 28 ottobre 1704) è stato un filosofo, pedagogista e medico inglese, considerato il padre del liberalismo,[1][2][3] dell'empirismo moderno e uno dei più influenti anticipatori dell'illuminismo e del criticismo.

John Locke ritratto da Godfrey Kneller (1697)

Fellow of the Royal Society

Indice

Biografia

Opere
- Opere postume

Pensiero
- Il problema critico
  - L'analisi delle idee
- Il *Saggio sull'intelletto umano*
  - La critica dell'innatismo
  - L'empirismo di Locke
  - L'innatismo ai fini del potere
  - Analisi dei vari tipi di idee
  - Il linguaggio
  - I gradi della conoscenza umana
- Il liberalismo politico
  - La critica dell'assolutismo
  - Le caratteristiche del potere
- La tolleranza religiosa
  - La religione naturale
  - La prova dell'esistenza di Dio
- La pedagogia

Note

Bibliografia

Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Nacque a Wrington (Somerset), nel 1632; il padre, procuratore e ufficiale giudiziario, combatté durante la prima rivoluzione inglese con l'esercito del Parlamento contro il re Carlo I, che sarà decapitato nel 1649.

Durante la dittatura di Cromwell, John entrò all'università di Oxford, nel collegio di Christ Church dove, dopo il conseguimento del titolo di baccelliere (1656) e "maestro delle arti" (1658), rimase come insegnante di greco e retorica.

Nel 1666 cominciò a studiare medicina e scienze naturali, entrando in contatto con medici e anatomisti famosi, come Willis e Bathurst, e collaborando con il celebre fisico e chimico Robert Boyle.

Pur non essendo laureato in medicina, esercitò la professione di medico, che gli permise di conoscere Lord Ashley, divenuto in seguito il conte di Shaftesbury di cui divenne medico personale e consigliere, seguendone l'alterna sorte e le vicissitudini. Fu suo segretario quando Ashley divenne Lord cancelliere.

Nel 1675 Locke si ritirò per motivi di salute in Francia per quattro anni, durante i quali studiò la filosofia di Cartesio, di Gassendi e dei libertini.

Al suo ritorno in Inghilterra riprese a collaborare con Shaftesbury, nel frattempo nominato presidente del consiglio del re Carlo II. Durante la crisi dell'esclusione, che vedeva il Parlamento dividersi fra sostenitori e avversari dell'*Exclusion Bill*, proposta di legge che escludeva Giacomo, fratello ed erede di Carlo II, dalla successione al trono, Shaftesbury fu tra i maggiori sostenitori della legge: ciò provocò il suo rapido declino, che lo portò a fuggire nei Paesi Bassi nel 1682, dove morì.[4] Locke, temendo la persecuzione contro i whigs, andò anche lui in esilio volontario nei Paesi Bassi, dove fu attivo sostenitore di Guglielmo d'Orange e, nel 1688, dopo la vittoria della Gloriosa rivoluzione, tornò nel Regno Unito al seguito della moglie di Guglielmo III, la principessa Maria, regina sovrana d'Inghilterra e d'Irlanda alla pari del marito dall'11 aprile 1689.

La fama di Locke come maggiore esponente del nuovo regime liberale divenne grandissima: ricoprì vari incarichi importanti, tra cui quello di consigliere per il commercio nelle colonie. In questo incarico trasse ingenti profitti dalle azioni della Royal African Company, impegnata nella tratta degli schiavi, per quanto le sue teorie appaiano incompatibili con l'istituto della schiavitù.[5][6]

La chiesa di High Laver, dov'è sepolto John Locke

Fu in questo periodo che pubblicò le sue opere più importanti, tra le quali il *Saggio sull'intelletto umano* e i *Due trattati sul governo*, entrambi del 1689.

Passò serenamente gli ultimi anni nel castello di Oates[7], presso il villaggio di High Laver[8], nell'Essex, dove morì e fu sepolto nel 1704 nella chiesa di Ognissanti.

Opere

- *Lettera sulla tolleranza* (*A Letter Concerning Toleration*) (1689)
- *Due trattati sul governo* (*Two Treatises of Government*) (1689)
- *Saggio sull'intelletto umano* (*An Essay Concerning Human Understanding*) (1689)
- *Alcune considerazioni sulle conseguenze della riduzione dell'interesse e dell'aumento del valore della moneta* (1691)
- *Pensieri sull'educazione* (*Some Thoughts Concerning Education*) (1693)
- *Saggi sulla ragionevolezza del cristianesimo* (*The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures*; *A Vindication of the Reasonableness of Christianity*) (1695-1697)

Opere postume

- *Primo trattato sul governo* (*First Tract of Government*) (1660)
- *Secondo trattato sul governo* (*Second Tract of Government*) (1662)
- *Questioni concernenti la legge di natura* (*Questions Concerning the Law of Nature*) (1664)
- *Saggio sulla tolleranza* (*Essay Concerning Toleration*) (1667)
- *Sulla condotta dell'intelletto* (*Of the Conduct of the Understanding*) (1706)
- *Esame di Malebranche* (*An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*) (1706)
- *Note sulle epistole di san Paolo* (*A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*) (1707)

Pensiero

Il problema critico

Nella prefazione al *Saggio sull'intelletto umano* intitolata *Epistola al lettore* Locke rivolgendosi ai suoi lettori racconta come ebbe origine il problema oggetto dell'opera:

> «... essendosi cinque o sei amici miei riuniti nella mia stanza a discutere di argomenti molto diversi dal presente soggetto, ben presto ci trovammo in un vicolo cieco... e dopo aver fatto alquanti sforzi senza con ciò progredire verso la soluzione... a me venne il sospetto che avessimo adottato un procedimento errato; e che prima di applicarci a ricerche di quel genere, fosse necessario esaminare le nostre facoltà e vedere con quali *oggetti* il nostro intelletto fosse atto a trattare e con quali invece non lo fosse...[9]»

John Locke ritratto da Herman Verelst

Per risolvere quindi i problemi più gravi del suo tempo, come quelli di natura politica e religiosa che determinarono le rivoluzioni inglesi, Locke ritiene necessaria un'analisi - questo il significato di critica - dell'intelletto, cioè della capacità conoscitive dell'uomo, per stabilire quali argomenti egli possa portare a soluzione e quali gli siano esclusi accontentandosi, come egli dice, di «una quieta ignoranza».

Sia Bacone, per via empirica, sia Cartesio, attraverso la pura ragione si erano posti lo stesso problema pensando di averlo risolto tramite l'adozione di un metodo le cui regole, se osservate, potevano portare a conoscenze assolute, a verità indiscutibili in ogni campo del sapere.

Di fronte all'evidenza dell'insolubilità di certi temi Locke è convinto che questo potere assoluto della ragione, in cui credeva Cartesio, non esista. Quindi noi dobbiamo, per non girare a vuoto su argomenti inaccessibili alla ragione, prima ancora di stabilire le regole di un metodo conoscitivo, cercare di capire quali siano i limiti del nostro conoscere.

L'analisi delle idee

Anticipando così lo sviluppo di questo tema che prenderà il nome di criticismo in Kant, Locke non è interessato a ricerche fisiologiche o ontologiche, materialiste o spiritualiste, riguardo ai procedimenti della conoscenza ma vuole partire dalla mente dell'uomo costituita di idee intendendo con questo termine «tutto ciò che si intende con *immagine, nozione, specie o quanto sia comunque oggetto di attività conoscitive*».[10]

Sono queste idee i veri oggetti di conoscenza presenti alla nostra mente non la realtà in se stessa e quindi occorre arrivare a stabilire, seguendo il metodo analitico cartesiano, quali siano le idee semplici, chiare e distinte, evidenti con cui poi edificare ordinatamente il nostro mondo conoscitivo.

Il *Saggio sull'intelletto umano*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Saggio sull'intelletto umano***.

I primi tre libri del *Saggio sull'intelletto umano* (1690) trattano dell'«*origine delle idee*», il quarto è dedicato al tema del «*la certezza e l'estensione della conoscenza umana, ed insieme i fondamenti e i gradi della credenza, dell'opinione e dell'assenso*».[11]

La critica dell'innatismo

In contrasto con i cartesiani e i platonici della scuola di Cambridge, Locke nega che possano esistere *idee innate* «impresse nella mente dell'uomo, che l'anima riceve agli albori della sua esistenza e porta con sé nel mondo»[12] come l'idea di Dio o dell'infinito, i principi logici, come quello di non contraddizione, i principi morali universali.

Tutto quello che ritroviamo nella nostra mente deriva dall'esperienza e non esistono idee che si riscontrino nella conoscenza senza un'origine empirica di esse. Secondo Locke, quindi, non esistono assolutamente idee innate, anche se si volesse ridurre l'innatismo stesso a quelle idee che hanno un consenso universale (*consensus gentium*) per il quale «i principi ammessi da tutto il genere umano come veri, sono innati; quei principi che ammettono gli uomini di retta ragione sono proprio i principi ammessi dall'intero genere umano; noi, e coloro che hanno la nostra stessa opinione, siamo uomini di retta ragione; dunque, poiché noi siamo d'accordo, i nostri principi sono innati.»[13]
Affermando per esempio che l'idea di Dio la ritroviamo in tutti i popoli è facile dimostrare che se si

chiedessero le caratteristiche della divinità questa verrebbe descritta in base alle esperienze particolari dei singoli uomini per cui ciò che veramente hanno in comune le diverse genti non è l'idea di Dio ma il semplice nome.

«Ma, ed è la cosa peggiore, questa argomentazione del consenso universale, che viene impiegata per provare l'esistenza di princípi innati, mi sembra una dimostrazione che non c'è nessun principio al quale tutta l'umanità dia il proprio universale consenso. È evidente che tutti i bambini e gli idioti non hanno la minima apprensione o il minimo pensiero di quei princípi. E la mancanza di ciò è sufficiente a distruggere quel consenso universale che deve necessariamente accompagnare tutte le verità innate.»[14]

Anche per le norme morali o principi logici presunti universali per negare il loro preteso innatismo basti pensare che: « [...] fra i bambini, gli idioti, i selvaggi, fra le persone rozze e illetterate, quale genere di massime si potrebbe scoprire? Le loro nozioni sono poche e ristrette, derivano solo da quegli oggetti che sono da loro meglio conosciuti e che impressionano i loro sensi in modo più frequente e più vivido».[15]

L'empirismo di Locke

La negazione delle idee innate non era una novità nella storia della filosofia: Aristotele contrapponendosi a Platone, e San Tommaso a San Bonaventura avevano negato l'innatismo; come del resto anche i cartesiani sensisti che vedevano l'origine delle idee nei sensi, e così anche Gassendi e Hobbes.

L'empirismo di Locke si differenzia dagli altri poiché il suo si fonda sulla convinzione che non esista principio, nella morale come nella scienza, che possa ritenersi assolutamente valido tale da sfuggire a ogni controllo successivo dell'esperienza.

Questo vale anche per quei razionalisti, come ad esempio Galileo Galilei e Hobbes, che si rifacevano alla conoscenza verificata dalle conferme dell'esperienza ma che poi consideravano fuori da questa la struttura razionale matematico-quantitativa della realtà, attribuendole un valore assoluto di verità.

Galilei affermava che l'intelletto umano, quando ragiona matematicamente, è uguale a quello divino: «...quanto alla verità di che ci danno cognizione le dimostrazioni matematiche, ella è l'istessa che conosce la sapienza divina [..]»[16]

L'innatismo ai fini del potere

Il fine dell'innatismo era proprio quello di sottrarre alcuni principi alla verifica continua dell'esperienza:

> «Il fatto che gli uomini abbiano trovato alcune proposizioni generali che, una volta comprese, non possono essere sottoposte a dubbio, fu, io ritengo, una breve via per concludere che erano innate. Una volta accettata tale conclusione liberò i pigri dalle fatiche della ricerca e impedì a chi aveva dubbi concernenti tutto ciò che una volta per tutte era stato considerato come innato di condurre avanti la propria ricerca. Ed era un vantaggio non piccolo per quelli che si presentavano come maestri ed insegnanti considerare questo come il principio di tutti i principi: *i principi non devono essere messi in discussione*. Infatti una volta stabilita la tesi che esistono principi innati poneva i suoi seguaci nella necessità di accogliere *alcune* dottrine appunto come innate: il che voleva dire privarli dell'uso della propria ragione e del proprio giudizio e porli nella condizione di credere ed

accettare quelle dottrine sulla base della fiducia, senza ulteriore esame. Messi in questa posizione di cieca credulità, *potevano essere più facilmente governati* e diventavano più *utili* per una certa specie di uomini, che avevano l'abilità e il compito di dettar loro i principi e di guidarli.»[17]»

Le parole di Locke sembrano riecheggiate in quanto scriveva Kant quasi un secolo dopo nel 1784 nel suo saggio *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*:

> «L'illuminismo è dunque l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro, Imputabile a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto d'intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo.»[18]»

Ma gran parte degli uomini, aggiungeva Kant, arrivando alla stessa conclusione di Locke, pur essendo stati creati liberi dalla Natura ("naturaliter maiorennes") si accontenta molto volentieri di rimanere "minorenne" per tutta la vita. Questa condizione è dovuta o a pigrizia (non assumersi le proprie responsabilità è una scelta comoda), o a viltà (non si ha il coraggio di cercare la verità). In ogni caso il risultato di questa non-scelta è la facilità per i più scaltri (o i più potenti) di erigersi a interessati tutori di costoro.

Analisi dei vari tipi di idee

Nel secondo libro del *Saggio* Locke classifica i vari tipi di idee derivate dall'esperienza per scoprire i limiti reali del nostro conoscere. In base all'esperienza possiamo distinguere:

- *Idee di sensazione* quelle cioè che provengono dall'esperienza esterna, dalle sensazioni come, ad esempio, i colori. La formazione di queste idee avviene secondo quanto già indicato da Hobbes: dagli oggetti esterni provengono dati che s'imprimono su quella *tabula rasa* che è la nostra sensibilità.
- *Idee di riflessione* riguardano l'esperienza interna o riflessione sugli atti interni della nostra mente come le idee di dubitare, volere, ecc.

Una seconda distinzione riguarda:

- le *idee semplici* quelle che non possono essere scomposte in altre idee e che quindi sono di per sé chiare e distinte, evidenti ma che, diversamente da Cartesio, non implicano un contenuto di verità ma soltanto il fatto di costituire gli elementi primi conoscitivi derivati in forma immediata dalla sensazione o dalla riflessione. Che la loro semplicità non implichi la verità si basa su quanto già affermato da Galilei sulla soggettività delle sensazioni di colori, suoni, ecc. Locke similmente distingue fra:
  - *idee di qualità primarie* che sono oggettive come quelle caratteristiche che appartengono di per sé ai corpi (l'estensione, la figura, il moto, ecc.);
  - *idee di qualità secondarie*, soggettive (colori, suoni, odori, sapori, ecc.) che non sono inventate (l'intelletto non ha la capacità di creare idee semplici) ma che non hanno corrispondenza nella realtà;
- le *idee complesse*, nel produrre le quali il nostro intelletto non è più passivo, bensì riunisce, collega e confronta le idee semplici originando tre tipi di idee complesse:

- *di modi*: quelle idee complesse che si considerano non sussistenti di per sé ma afferenti a una sostanza, come il numero, la bellezza, ecc. ovvero tutte quelle che non fanno parte delle sostanze o delle relazioni;
- *di sostanze*: idee che riguardano il sostrato, supposto ma sconosciuto, che fa da sostegno alle qualità degli oggetti;
- *di relazioni:* idee che nascono dalla comparazione delle idee tra di esse (idee di causa-effetto, di identità, di etica, ecc.).

Critica dell'idea di sostanza. Contrariamente a quanto sostenuto nella storia della filosofia da Aristotele in poi Locke afferma che non si può parlare della sostanza come di una realtà metafisica in quanto essa si origina dal fatto che noi abitualmente osserviamo che l'esperienza ci mostra un insieme di idee semplici che si presentano concomitanti: come, ad esempio, il colore e il sapore di una mela: tendiamo allora a pensare che all'origine di questa concomitanza vi sia un substrato, un elemento essenziale (la sostanza "mela") che però possiamo solo supporre che ci sia ma non dimostrare empiricamente. Locke afferma:

> «Le nostre idee dei vari tipi di sostanze non sono altro che collezioni di idee semplici, con in più la *supposizione* di qualcosa cui esse appartengono ed in cui sussistono, benché di questo supposto *qualcosa* non si abbia da parte nostra affatto alcuna idea chiara e distinta.[19]»

Perciò sono da ritenere insussistenti i pilastri del razionalismo cartesiano: la res extensa, la presunta sostanza *corpo*, non è altro che il presentarsi assieme delle idee semplici di solidità ed estensione e la res cogitans, la supposta sostanza *spirito*, non è altro che la concomitanza di certe attività della sensibilità interna come lo scegliere, il volere, ecc.

- **Relazioni**:

Critica dell'idea di causa-effetto. Le idee di relazioni sono quelle che stabiliscono dei rapporti tra le idee come avviene con l'idea di relazione causa-effetto per cui se sperimentiamo, ad esempio, che la cera si scioglie sottoposta a calore, tendiamo a pensare, dalla ripetitività di questo fenomeno, che ci sia un rapporto di causa-effetto. Mentre Hume negherà l'esistenza di tale rapporto, Locke ritiene che si tratti di una semplice, non necessaria connessione di idee della quale non possiamo affermare con certezza che il collegamento di queste corrisponda con la realtà.

Il linguaggio

Il linguaggio nasce per la comunicazione ed è costituito da parole che sono segni convenzionali delle idee.

> «Dio, avendo progettato l'uomo come una creatura socievole, lo creò non soltanto con un'inclinazione e con la necessità di avere rapporti di compagnia con quelli della sua specie, ma lo fornì anche di linguaggio, che doveva essere il maggiore strumento e il comune legame della società. L'uso delle parole è quello di essere segni sensibili di idee, e le idee in luogo delle quali le parole stanno sono il loro significato proprio e immediato.[20]»

I nomi non si riferiscono alla realtà, ma alle idee esistenti nel nostro intelletto, e dunque il linguaggio non serve per lo studio della realtà ma solo a porre ordine nel pensare.

Se i nomi rappresentano le idee particolari perché vi sono nomi generali che fanno riferimento a una pluralità di idee? Questo avviene secondo Locke per il procedimento dell'astrazione secondo il quale noi cogliamo gli elementi comuni di idee semplici mettendo da parte quelli particolari e formuliamo così i termini generali che non esprimono l'essenza reale delle cose, che non si può conoscere, ma solo l'essenza nominale.

I gradi della conoscenza umana

Conoscere vuol dire *constatare l'accordo o il disaccordo di più idee tra loro* esprimendo questa operazione in un *giudizio*.

Quando questa operazione avviene in modo *immediato* abbiamo

- la *conoscenza intuitiva* di certezza assoluta e indiscutibile

«in questo modo la nostra mente percepisce che il bianco non è nero, un circolo non è un triangolo, che tre è maggiore di due ed è uguale a uno più due».[21]

Quando invece rileviamo l'accordo con una *serie di idee collegate* si ha

- la *conoscenza per dimostrazione* dove le idee intermedie sono in realtà delle intuizioni collegate tra loro e quindi anche in questo caso abbiamo certezza di conoscenza.

Locke quindi conferma la convinzione del razionalismo cartesiano che attribuiva carattere di verità assoluta alle conoscenze geometriche-matematiche e logiche formali ma esclude che queste connessioni tra le idee vogliano poi dire conoscere la realtà.

> «La conoscenza, tu dici, è soltanto percezione dell'accordo o disaccordo delle nostre idee: ma chi sa che cosa quelle idee possano essere in realtà? V'è forse cosa più stravagante della fantasia di un cervello umano? Qual è mai la testa che non contenga chimere?... Se fosse vero che la conoscenza consiste tutta e solamente nella percezione dell'accordo o disaccordo delle nostre idee, le visioni di un esaltato e i ragionamenti di un uomo prudente sarebbero ugualmente certi: non si tratterebbe più di stabilire come stiano le cose, basterebbe mantenere la coerenza fra le proprie immaginazioni e parlare in modo conforme ad esse, per essere totalmente nella verità e nella certezza.[22]»

Esiste dunque

- una verità come *connessione di idee*
- e una verità dove le *idee corrispondono alla realtà*: questa verità non è più assicurata dal razionalismo di tipo cartesiano e per questo Locke indica quali siano, dopo la sua critica, le
  - conoscenze *certe*

1. la conoscenza *intuitiva* del proprio *io*;
2. la conoscenza per *dimostrazione* dell'esistenza di *Dio*;
3. la conoscenza delle *cose esterne* per *sensazione*.

Tutte le altre conoscenze rientrano nell'ambito della conoscenza *probabile* dove ogni verità raggiunta deve sempre essere messa al vaglio dell'esperienza.

Infine vi è la conoscenza per *fede*, dove fede sta per fiducia, nel senso che noi possiamo credere vere quelle conoscenze che noi non siamo in grado di verificare ma che ci vengono elargite da personaggi di cui non abbiamo motivo di dubitare che vogliano ingannarci.

Un ultimo grado di conoscenza è quella fondata sull'*opinione* la più incerta di ogni tipo di sapere.

Il liberalismo politico

> «Lo stato mi sembra la società degli uomini costituita soltanto per conservare e accrescere i beni civili. Chiamo beni civili la vita, la libertà, l'integrità del corpo e la sua immunità dal dolore, e il possesso delle cose esterne, come la terra, il denaro, le suppellettili ecc....[23]»

Nell'ambito della riflessione politica, Locke cercò di ideare un sistema basato sull'utile della convenienza, che potesse fornire il miglior vantaggio per tutti.

Dapprima gli parve che solo lo stato assolutistico hobbesiano potesse garantire il raggiungimento di questi scopi. Ma in seguito al fallimento della restaurazione monarchica degli Stuart, egli si convinse che lo stato assoluto non si adattava alle tendenze naturali che gli uomini cercano di assecondare unendosi in società.

Per questo, Locke entrò gradualmente a far parte del Partito Whig (più tardi chiamato Partito Liberale), e nel 1690 pubblicò anonimamente i *Due trattati sul governo*, che non possono essere considerati una apologia della "Gloriosa rivoluzione inglese" (1688-1689) ma semmai ne costituiscono solo una giustificazione giuridica e politica a posteriori. Tuttavia, è altresì assodato che la maggior parte dell'opera era già stata scritta negli anni precedenti la pubblicazione.[24]

La critica dell'assolutismo

> «Locke ha creato i presupposti di una visione moderna dei rapporti fra la legge, la libertà e il governo fondato sul consenso popolare.»
>
> (Prefazione di Angelo Panebianco ai *Due trattati sul governo*, RCS MediaGroup, 2010)

I trattati di Locke avanzavano prioritariamente una polemica contro il potere paternalistico, teorizzato da Robert Filmer (1588-1653), nell'opera "Il Patriarca" sostenendo che il potere monarchico derivava da Adamo, al quale era stato trasmesso da Dio e contro il potere dispotico e assolutista al centro della riflessione hobbesiana.

John Locke ritratto da John Greenhill

Per Locke la natura e i contenuti stessi del patto tra sudditi e sovrano erano profondamente diversi da quelli teorizzati da Hobbes. Lo stato di natura, inteso come la condizione iniziale dell'uomo, secondo Locke non si manifesta come un "bellum omnium contra omnes" ma come una condizione che può invece portare a una convivenza sociale.

Locke nega che vi siano leggi naturali innate ma

> «Non vorrei si credesse per errore che, siccome qui nego l'esistenza di una legge innata, allora io ritenga che esistano solo leggi positive. Per una considerevole quantità di aspetti c'è differenza fra una legge innata e una legge di natura, fra qualcosa di impresso originariamente nella nostra mente e qualcosa di cui, pur essendone ignoranti, possiamo acquisire conoscenza e consapevolezza attraverso la pratica e la necessaria applicazione delle nostre naturali facoltà.[25]»

Le leggi stabilite dalla natura, tali che siano valide per tutti gli uomini esistono anche se non sono innate: per conoscerle l'unica via è quella di ricercarle e analizzarle con il nostro intelletto.

Locke partiva dalla teoria del contrattualismo (già avanzata da Thomas Hobbes e ripresa poi nel celebre *Contratto Sociale* di Jean-Jacques Rousseau).

Nello stato di natura tutti gli uomini possono essere uguali e godere di una libertà senza limiti; con l'introduzione del denaro e degli scambi commerciali, tuttavia, l'uomo tende ad accumulare le sue proprietà e a difenderle, escludendone gli altri dal possesso. Sorge a questo punto l'esigenza di uno stato, di una organizzazione politica che assicuri la pace fra gli uomini. A differenza di Hobbes, infatti, Locke non riteneva che gli uomini cedessero al corpo politico tutti i loro diritti, ma solo quello di farsi giustizia da soli. Lo Stato non può perciò negare i diritti naturali: *vita, libertà, uguaglianza civile e proprietà* coincidente con la cosiddetta *property*, violando il contratto sociale, ma ha il compito di tutelare i diritti naturali inalienabili propri di tutti gli uomini.

Locke infatti sosteneva la doppia natura pattizia, come nella più autentica tradizione giusnaturalista: *Pactum Unionis o Societatis* e *Pactum Subiectionis*. In Hobbes, invece, i due patti erano unificati nel patto d'unione secondo il quale i sudditi, emancipandosi dallo stato di natura alienavano tutti i diritti al sovrano, tranne uno: il diritto alla vita. Questo, tuttavia, non era una "umana concessione" del sovrano ai sudditi, un diritto elargito graziosamente, ma un principio di cautela di cui si dotava egli stesso. Infatti il sovrano, dato che era la materializzazione dell'insieme dei sudditi e dei loro diritti, se non avesse mantenuto in capo a questi ultimi il diritto alla vita, avrebbe corso il rischio di essere esso stesso ucciso. In Locke, invece, nel passaggio dallo stato di natura allo stato civile o politico il suddito conserva tutti i diritti tranne quello di farsi giustizia da sé.

Anzi, il passaggio allo stato civile o politico (passaggio necessario per poi approdare al governo) è indispensabile proprio per tutelare tutti i diritti che lo stato di natura assegna all'uomo (a partire dalla proprietà). Questo comporta, quindi, l'istituzione di nuove figure atte a far rispettare questa disposizione: i magistrati, i tribunali e gli uomini di legge.

Rimane comunque la regola generale che non possa stabilirsi a priori quali siano le condizioni necessarie per il buon governo ma tutto dipende dalle capacità umane di far tesoro delle esperienze passate:

> «Poiché il buon andamento degli affari pubblici o privati dipende da vari e sconosciuti umori, interessi e capacità degli uomini con cui abbiamo a che fare nel mondo, e non da alcune idee stabilite di cose fisiche, politica e saggezza non sono suscettibili di dimostrazione. Ma un uomo trova su questo terreno l'aiuto principale dell'indagine dei dati di fatto, e in un'abilità di scovare una analogia tra le varie operazioni e i loro effetti. Ma se questa direzione negli affari pubblici o

privati avrà buon esito, se il rabarbaro purificherà o il chinino curerà una febbre malarica, tutto ciò si può conoscere solo con l'esperienza, e fondata sull'esperienza, o su ragionamenti analogici, non c'è che probabilità, non invece una conoscenza o dimostrazione.[26]»

Le caratteristiche del potere

Per Locke il potere non è e non può essere concentrato nelle mani di un'unica entità, né tanto meno è irrevocabile, assoluto e indivisibile.

Il potere supremo è il potere legislativo che è supremo, non perché senza limiti, ma perché è quello posto al vertice della piramide dei poteri, il più importante.

È il potere di predisporre ed emanare leggi e appartiene al popolo che lo conferisce per delega a un organo preposto ad adempierlo, che è costituito dal Parlamento.

Subordinato al potere legislativo, c'è il potere esecutivo che spetta al sovrano e consiste nel far eseguire le leggi.

Successivamente Locke individua altri due poteri ascrivibili ai precedenti:

- il potere giudiziario rientrante nel potere legislativo, è preposto a far rispettare la legge, la quale deve essere unica per tutti e deve far sì che tutti siano uguali di fronte a essa e che ci sia certezza del diritto (principio di legalità). Quindi il potere legislativo esplica due funzioni: quella di emanare leggi e quella di farle rispettare.
- Il potere federativo - nel significato derivato dal latino *foedus*, patto - che rientra nel potere esecutivo e prevede la possibilità di muovere guerra verso altri Stati, di stipulare accordi di pace, di intessere alleanze con tutte quelle comunità extra-pattizie, ovvero che si collocano al di fuori della società civile o politica.

Se così non fosse stato, il popolo avrebbe avuto il diritto di resistenza contro un governo ingiusto.

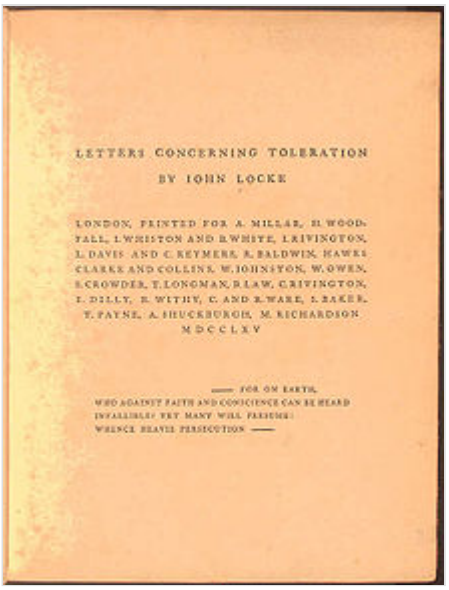
La tolleranza religiosa

Nell'opera *A Letter Concerning Toleration*,[27] scritta nel 1685 nei Paesi Bassi, originariamente pubblicata nel 1689 in latino e immediatamente tradotta in altre lingue, Locke affronta il problema della tolleranza religiosa in un periodo in cui si temeva che il Cattolicesimo potesse prendere il sopravvento in Inghilterra alterandone la funzione di Stato ufficialmente anglicano[28].

La religione naturale

Nell'ambito dell'ideologia liberale Locke svolge così le sue considerazioni: egli ritiene che le rivelazioni religiose, contenute nelle varie scritture delle religioni positive, siano accomunate da alcuni principi di fondo, semplici dogmi, dettati dalla natura stessa e validi per tutti per la loro intrinseca razionalità. In questa sua concezione di una religione naturale prevalente e antecedente alle religioni positive. Taluni sostengono che Locke anticipi le posizioni che saranno proprie del deismo, ma non è esatto poiché il deismo sostiene che Dio abbia creato il mondo e non si interessi degli uomini né intervenga in esso, al contrario Locke parte chiaramente dal presupposto che il mondo sia stato creato per l'uomo e che Dio si interessi di lui. Dunque è più giusto dire che Locke ritiene che la religione naturale (ossia quella che prescinde dalla Rivelazione) sia il teismo e ciò è testimoniato dal fatto che Locke stesso faccia riferimento all'epistola ai Romani di San

Paolo in cui dice che i Gentili anche se non hanno avuto una diretta rivelazione come gli ebrei, con la sola ragione avrebbero potuto intuire che Dio è uno ed è trascendente. D'altro canto il fatto che di religione naturale si inizi a parlare nel XVI secolo non è un caso, in quanto nel 1517 era avvenuta la Riforma protestante e i giusnaturalisti considerarono necessario sottolineare il nucleo comune di fede tra cattolici e protestanti per favorirne la reciproca tolleranza; anche da qui si evince la contiguità tra giusnaturalismo e Locke.


LETTERS CONCERNING TOLERATION

BY JOHN LOCKE

LONDON, PRINTED FOR A. MILLAR, H. WOODFALL, L. WHISTON AND B. WHITE, J. RIVINGTON, L. DAVIS AND C. REYMERS, R. BALDWIN, HAWES, CLARKE AND COLLINS, W. JOHNSTON, W. OWEN, S. CROWDER, T. LONGMAN, B. LAW, C. RIVINGTON, J. DILLY, B. WITHY, C. AND R. WARE, J. BAKER, T. PAYNE, A. SHUCKBURGH, M. RICHARDSON

MDCCLXV

— FOR ON EARTH,
WHO AGAINST FAITH AND CONSCIENCE CAN BE HEARD
INFALLIBLE? YET MANY WILL PRESUME:
WHENCE HEAVIE PERSECUTION —

Prima pagina di *A Letter Concerning Toleration* nell'edizione del 1765

Proprio perché la religione naturale è razionale, i suoi semplici dogmi possono essere rispettati da tutti senza difficoltà, e non v'è alcun motivo per cui lo stato debba imporre una determinata religione positiva, tuttavia non bisogna attribuirgli posizioni assunte in seguito da altri filosofi come Voltaire, infatti Locke ritiene che ogni religione debba avere tolleranza perché è sempre l'oppressione, di qualsiasi tipo essa sia, che genera le rivolte nello Stato (come traspare nell'Epistola sulla Tolleranza). D'altro canto Locke arriva alla formulazione della tolleranza delle altre religioni poiché è lo stesso Vangelo di Cristo che impone la non-violenza e l'amore del prossimo, spiegando nella Lettera sulla Tolleranza che se Dio avesse voluto imporre la giusta fede (ossia quella cristiana) con la forza si sarebbe servito delle sue legioni celesti di gran lunga più potenti di ogni forza umana. La fede di Locke nel cristianesimo è attestata dalle lettere mandate a dei suoi amici, dove alla richiesta di costituire per iscritto un sistema etico,risponde che nel Vangelo di Gesù Cristo è già completamente presente il corretto modo di agire verso Dio e verso gli uomini (si pensi all'opera di Locke *La ragionevolezza del Cristianesimo*), e dalla sua grande preparazione teologica ed esegetica (che può essere vista chiaramente nel primo Trattato sul Governo in risposta al Patriarca di Robert Filmer).

Lo Stato deve invece essere non confessionale, ovvero laico, anche perché un'eventuale violazione di queste sue necessarie caratteristiche sarebbe controproducente: ne verrebbero lotte religiose destinate a gravi conseguenze anche politiche.

Da questa idea di tolleranza religiosa Locke tuttavia esclude sia la Chiesa cattolica non tanto per le credenze specifiche come quella sulla transustanziazione, ma piuttosto per il fatto che sono già sudditi di un sovrano straniero ossia il papa, dato che può sciogliere il suo popolo dall'obbedienza nei confronti dei sovrani degli altri Stati e quindi generare ribellioni nello Stato (da qui si evince che la polemica di Locke nei confronti del Cattolicesimo non è tanto di carattere dottrinale piuttosto delle sue possibili conseguenze politiche). E poi anche gli atei, che, non credendo in nessun Dio, non sono affidabili dal punto di vista dei valori morali; poiché senza Dio cade anche la morale su cui essa si fonda, e in particolare nei giuramenti resi in nome della Bibbia.

La prova dell'esistenza di Dio

La prova dell'esistenza di Dio, Locke la fonda sul principio, *Ex nihilo nihil fit* (Dal nulla, nulla si produce), ripreso da Lucrezio [29] ma già presente nei fisici pluralisti greci (οὐδέν ἐξ οὐδενός) [30]

> «Dio non ci ha dato idee innate di sé, non ha stampato caratteri originali nel nostro spirito, nei quali possiamo leggere la sua esistenza; tuttavia, avendoci forniti delle facoltà di cui il nostro spirito è dotato, non ci ha lasciato senza una testimonianza di se stesso: dal momento che abbiamo senso, percezione e ragione, non possiamo mancare di una chiara prova della sua esistenza, fino a quando portiamo noi stessi con noi. Non c'è verità più evidente che questa, che qualcosa deve esistere dall'eternità. Non ho mai sentito parlare di nessuno così irragionevole o che potesse supporre una contraddizione così manifesta come un tempo nel quale non ci fosse assolutamente nulla. Perché questa è la più grande di tutte le assurdità, immaginare che il puro nulla, la perfetta negazione e assenza di tutte le cose producano mai qualche esistenza reale. Se, allora, ci deve essere qualcosa di eterno, vediamo quale specie di essere deve essere. E a questo riguardo è assolutamente ovvio ragionare che debba necessariamente essere un essere pensante. Infatti pensare che una semplice materia non pensante produca un essere pensante intelligente è altrettanto impossibile quanto pensare che il nulla produca da se stesso materia.»
>
> (J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, III, cap. X[31])

La pedagogia

> «L'uomo sia capace di rinunciare ai propri desideri, di opporsi alle proprie inclinazioni e di seguire unicamente ciò che la ragione gli addita come migliore, benché gli appetiti tendano all'altra parte.[32]»

Locke, sulla scia del pensiero pedagogico di Comenio, è stato fra i primi importanti pensatori a dedicare uno spazio, nella sua riflessione, allo studio della pedagogia in quanto è l'educazione che forma gli uomini del futuro. Nella sua opera pedagogica principale Pensieri sull'educazione[33] l'autore descrive l'educazione del giovane aristocratico che deve avvenire privatamente per opera di un esperto precettore che salvaguardi il fanciullo da cattive abitudini e da eventuali cattivi esempi dei suoi coetanei.

Un'educazione individualizzata permetterà così di sviluppare quelle doti che sono già presenti per natura nell'individuo. Nell'insegnamento poi ciò che conta non saranno tanto le materie di studio quanto lo sviluppo di un rapporto confidenziale e fiducioso nei confronti del pedagogo che analizzerà le migliori attitudini del bambino per realizzarle al meglio possibile adattandovi l'educazione. Nell'ottica liberale e empirista propria del suo pensiero, Locke ritiene che nell'educazione del fanciullo debbano prevalere le attività pratiche come i lavori manuali. Va quindi incoraggiata l'espressione diretta e spontanea dell'attività conoscitiva, ad es. attraverso il ruolo dell'attività fisica che alla sanità del corpo aggiunge quella della mente, nonché mediante le attività pratiche in generale, che consentano l'apprendimento diretto di quelle idee semplici, che sono alla base dello sviluppo della conoscenza umana.

Il fine ultimo dell'educazione sarà il conseguimento della virtù che consiste nel conoscere e attuare il proprio dovere al fine di realizzare la volontà di Dio.

> «Io concedo che siano necessari il leggere, lo scrivere e l'istruzione, ma non che siano la preoccupazione più importante; e ritengo anzi che voi stessi giudichereste davvero stolto colui che non stimasse infinitamente di più un uomo virtuoso, o un uomo saggio, rispetto ad un grande

> erudito. Non certo perché io non ritenga la cultura un valido aiuto per entrambi, in presenza di menti ben disposte; ma si deve anche dire che, per quelle che non sono tali, essa li aiuta soltanto ad essere uomini più sciocchi o peggiori.[34]»

L'obiettivo sarà raggiunto quando la società manifesterà di avere una buona reputazione nei confronti del gentiluomo bene educato che onorevolmente potrà ora farne parte.

Il fanciullo per natura tende a conseguire il proprio piacere individuale ma, poiché da questo possono nascere vizi e deviazioni morali, occorre che il precettore faccia nascere nell'educando il piacere e l'amore per lo studio ricorrendo all'attività preferita dai bambini, quella del gioco in modo che lo studio rientri nell'attività ludica. Devono quindi essere contenuti gli aspetti più propriamente repressivi, quali le punizioni corporali che potrebbero causare la perdita del piacere di studiare o peggio la formazione di caratteri ribelli o depressi. Per la disciplina basterà la lode o la disapprovazione del maestro.

Note

1. ^ (EN) John Locke, *A Letter Concerning Toleration Routledge*, New York, 1991. p. 5 (Introduction)
2. ^ (EN) Tim Delaney, *The march of unreason: science, democracy, and the new fundamentalism*, Oxford University Press, New York, 2005. p. 18
3. ^ (EN) Kenneth Godwin et al., *School choice tradeoffs: liberty, equity, and diversity*, University of Texas Press, Austin, 2002. p. 12
4. ^ Giorgio Bancroft, *Storia degli Stati Uniti*, 1847 pag.154
5. ^ Da JH Parry, *Il commercio e il dominio*, Praeger, New York 1971, p. 320: «Locke's theories of social contract and of inalienable rights might seem, at first sight, to exclude any justification of slavery, and certainly he wrote of slavery with deep and evident dislike. Yet he invested in the Royal Africa Company ....»
6. ^ Domenico Losurdo, *Dalla teoria della dittatura del proletariato al gulag?*, in *Marx e Engels; Manifesto del Partito Comunista*, Traduzione e Introduzione di Domenico Losurdo, 4ª ed., Bari, Editori Laterza, 2003 [1999], p. XL, ISBN 88-420-5894-7.
   > «**[...]** che legame sussiste tra la sua teorizzazione della schiavitù nelle colonie e la tratta e la tragedia dei neri, quella che gli odierni militanti afroamericani amano definire Black Holocaust? È un problema che tanto più s'impone per il fatto che, alla fine del Seicento, sui corpi di non pochi schiavi neri veniva impresso il marchio RAC, le lettere iniziali della Royal African Company, di cui Locke era azionista.»
7. ^ *Enciclopedia Treccani* alla voce corrispondente
8. ^ *Enciclopedia Britannica* alla voce corrispondente
9. ^ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, *Epistola al lettore*
10. ^ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*
11. ^ J. Locke, *op. cit.*
12. ^ J. Locke *Op. cit.*, I, II, §1.
13. ^ J. Locke, *op. cit.*, I, III, §20
14. ^ J. Locke, *op. cit.*, I, cap. I
15. ^ J. Locke, *op. cit.* I, II, §27
16. ^ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (Salviati, *Prima giornata*).
17. ^ J. Locke, *op. cit.*, I, 3

18. ^ I. Kant, Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Torino, UTET, 1965, p. 141
19. ^ J. Locke, *op. cit.*, II, 23
20. ^ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, III, cap. II
21. ^ J. Locke, *op. cit.*, IV, 4
22. ^ J. Locke *Op. cit.*, *ibidem*
23. ^ John Locke, *Lettera sulla tolleranza*
24. ^ Peter Laslett *Introduction* a J. Locke *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1988
25. ^ J. Locke, *op. cit.* I, III, §13
26. ^ John Locke, *Two Treatises of Government*, II, §12.
27. ^ Questa lettera è indirizzata ad un anonimo "Honored Sir": egli era, in realtà, un amico di Locke, Philipp van Limborch, che la pubblicò senza che Locke ne fosse a conoscenza. Lo stesso Locke, comunque, non ne riconobbe mai ufficialmente la paternità.
28. ^ Sul tema della *mutua inter christianos tolerantia* erano già iniziate le prime discussioni: si veda, ad esempio: Arnold Poelemburg, *Epistola ad C.H. in qua liber ocatavus summae controversiarum Ioannis Hoornbeeckii : qui est adversus Remonstrantes, refellitur, & de mutua inter Christianos opinionibus diffidentes tolerantia potissimum disceptatur*, Apud Ioannem Rieverium, Amstelaedami 1658.
29. ^ Lucrezio,*De rerum natura* I, 149-150
30. ^ Locke in parte ripropone la dimostrazione dell'esistenza di Dio, la seconda via (*via ex causa*), di Tommaso d'Aquino
31. ^ In *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 655
32. ^ John Locke, *Pensieri sull'educazione*, Firenze, La nuova Italia, 1934.
33. ^ John Locke, *Pensieri sull'educazione*
34. ^ John Locke, *Some Thoughts concerning Education*, 1693

Bibliografia

- Antonio Allegra, *Dopo l'anima. Locke e la discussione sull'identità personale alle origini del pensiero moderno*, Roma: Edizioni Studium, 2005.
- John Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*, Bologna: Il Mulino 1992.
- Walter Euchner, *La filosofia politica di Locke*, Bari: Laterza, 1995.
- Francesco Fagiani, *Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia sociale di John Locke*, Napoli: Bibliopolis, 1983.
- Maurizio Merlo, *La legge e la coscienza. Il problema della libertà nella filosofia politica di John Locke*, Milano: Polimetrica, 2006.
- Arrigo Pacchi, *Introduzione alla lettura del Saggio sull'intelletto umano di Locke*, Milano: Edizioni Unicopli, 1997.
- Davide Poggi, *Lost and found in translation? La gnoseologia dell'"Essay" lockiano nella traduzione francese di Pierre Coste*, Firenze: Olschki, 2012.
- Mario Sina, *Introduzione a Locke*, Bari: Edizioni Laterza, 2006.
- Carlo Augusto Viano, *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Torino: Einaudi 1960.

Voci correlate

- Criticismo

- Empirismo
- Illuminismo
- Liberalismo
- Esperienza
- Giusnaturalismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **John Locke**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **John Locke**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **John Locke**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **John Locke**
- Wikiversità contiene risorse su **John Locke**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **John Locke (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:John_Locke?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Locke, John*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *Locke, John*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Locke, John*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Locke, John*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Locke, John*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Graham A.J. Rogers, *John Locke*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *John Locke*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *John Locke*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- *John Locke*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di John Locke*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di John Locke*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di John Locke*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di John Locke*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti John Locke*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *John Locke*, su *Goodreads*.
- Paola Volonghi, *John Locke: riassunto delle principali tesi filosofiche*, su *lovatti.eu*.
- (EN) *John Locke Resources*, su *sites.psu.edu*. cronologia, bibliografia ed elenco dei manoscritti
- Maurilio Lovatti, *General Ideas and Knowability of Essence*, su *lovatti.eu*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 34459614 (https://viaf.org/viaf/34459614) · ISNI (EN) 0000 0001 2127 2329 (http://isni.org/isni/0000000121272329) · SBN CFIV017247 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV017247?core=autoriall) · BAV 495/93784 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_93784) · CERL cnp00395657 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00395657) · ULAN (EN) 500222209 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500222209) · LCCN (EN) n79090225 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79090225) · GND

	(DE) 118573748 (https://d-nb.info/gnd/118573748) · BNE (ES) XX981831 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX981831) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX981831) · BNF (FR) cb11913201p (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11913201p) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11913201p) · J9U (EN, HE) 987007264634805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007264634805171) · NSK (HR) 000036380 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000036380) · NDL (EN, JA) 00447915 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00447915) · CONOR.SI (SL) 7712355 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/7712355) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79090225 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79090225)

Portale Biografie **Portale Filosofia** **Portale Politica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=John_Locke&oldid=138430047"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 21 mar 2024 alle 13:04.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

George Berkeley

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

(LA)

«Esse est percipi.»

(IT)

«Essere è essere percepito.[1]»

George Berkeley (Contea di Kilkenny, 12 marzo 1685 – Oxford, 14 gennaio 1753) è stato un filosofo, teologo e vescovo anglicano irlandese, uno dei tre grandi empiristi britannici assieme a John Locke e David Hume. Oggi è stato ampiamente rivalutato, tanto da essere considerato come un precursore indiretto di Ernst Mach, Albert Einstein e Niels Bohr per la sua tesi sull'inesistenza della materia e sull'impossibilità di un tempo e uno spazio assoluti.[2] Le sue critiche alla matematica[3] e alla scienza sono fra le più controverse della storia della filosofia.[2]

Nel 1709 Berkeley pubblicò la sua prima grande opera, *Saggio su una nuova teoria della visione*, in cui discuteva i limiti della visione umana e avanzò la teoria secondo cui gli oggetti percepiti non sono materiali, ma costituiti di luce e colore.[4] Questo prefigurava il suo principale lavoro filosofico, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, nel 1710, che, dopo la sua scarsa accoglienza, riscrisse in forma di dialogo e pubblicò con il titolo *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous* nel 1713.[5]

Berkeley criticò la dottrina filosofica di Isaac Newton di spazio, tempo e movimento assoluti nel *De Motu* (Sul Moto), pubblicato nel 1721. Nel 1732 pubblicò *Alcifrone*, un testo apologetico cristiano in contrapposizione ai liberi pensatori, e nel 1734 *L'analista: un discorso indirizzato ad un matematico infedele*, una critica dei fondamenti del calcolo, che fu influente nello sviluppo della matematica.

George Berkeley
vescovo della Chiesa d'Irlanda

John Smibert, *Ritratto di Berkeley*, 1727

Incarichi ricoperti	Vescovo di Cloyne
Nato	12 marzo 1685 contea di Kilkenny
Ordinato presbitero	1721
Nominato vescovo	18 gennaio 1734
Consacrato vescovo	19 maggio 1734
Deceduto	14 gennaio 1753 a Oxford
Firma	

Indice

Biografia
- I viaggi in Inghilterra ed Europa
- In America
- Episcopato in Irlanda
- Ultimi lavori

Pensiero
Altri contributi alla filosofia
Teologia
Nuova teoria della visione
Filosofia della fisica
Il rasoio di Berkeley
Filosofia della matematica
Filosofia morale
Riconoscimenti
Venerazione
Opere
Edizioni italiane
Nella cultura di massa
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Berkeley nacque nella residenza della sua famiglia, il castello di Dysart in Irlanda (contea di Kilkenny), come primo figlio di William Berkeley, un figlio cadetto della nobile famiglia dei Berkeley. Poco si sa di sua madre. La sua educazione avvenne al Kilkenny College per proseguire poi al Trinity College di Dublino, dove ottenne l'elezione a "Scholar" nel 1702. Ottenne la laurea nel 1704 e completò una laurea magistrale nel 1707. Rimase al Trinity College dopo la sua laurea come tutor e docente di greco.

La sua prima pubblicazione riguardava la matematica, ma la prima che gli portò notorietà fu il suo *Saggio su una nuova teoria della visione*, pubblicato per la prima volta nel 1709. Nel saggio, Berkeley esamina la distanza visiva, la grandezza, la posizione e i problemi di vista e tatto. Mentre questa pubblicazione al tempo ebbe reazioni controverse, le sue conclusioni sono adesso accettate come parte della teoria dell'ottica.

La pubblicazione successiva fu, nel 1710, il *Trattato sui principi della conoscenza umana*, che ebbe grande successo e gli diede una reputazione permanente, anche se pochi accettarono la sua teoria che niente esista al di fuori dalla mente. Questo trattato fu seguito nel 1713 dai *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous*, nei quali Berkeley propose il suo sistema filosofico, il principio primo del quale è che l'esistenza del mondo, così come rappresentato dai nostri sensi, dipenda dall'essere percepito.

Di questa teoria, i *Principi* danno un'esposizione, i *Dialoghi* una difesa. Uno dei suoi obiettivi principali era quello di combattere la prevalenza del materialismo nel suo tempo. La teoria fu largamente ridicolizzata, e anche studiosi come Samuel Clarke e William Whiston, che avevano riconosciuto il suo genio straordinario, erano tuttavia convinti che i suoi primi principi fossero falsi.

I viaggi in Inghilterra ed Europa

Poco dopo Berkeley visitò l'Inghilterra e fu ricevuto nel circolo di Addison, Pope e Steele. Nel periodo tra il 1714 e il 1720, intervallò i suoi sforzi accademici a periodi di estesi viaggi in Europa, tra cui uno dei più grandi tour dell'Italia mai intrapresi.[6] Nel 1721 prese gli ordini sacri nella Chiesa di Irlanda, ricevendo un dottorato in un alto grado accademico di teologia (divinity), e nuovamente scelse di rimanere al Trinity College di Dublino, insegnando questa volta teologia ed ebraico. Nel 1721/1722 fu fatto decano di Dromore e, nel 1724, decano di Derry.

Nel 1723, a seguito della sua violenta lite con Jonathan Swift, che era stato uno dei suoi amici intimi per molti anni, Esther Vanhomrig (per cui Swift aveva creato il soprannome "Vanessa") nominò Berkeley come suo erede insieme all'avvocato Robert Marshall; la sua scelta di testamento causò sorpresa dato che ella non conosceva bene nessuno dei due, anche se Berkeley da molto giovane aveva conosciuto suo padre. Swift disse generosamente che non avrebbe portato rancore a Berkeley per la sua eredità, gran parte della quale fu in ogni caso vanificata in una causa legale. È probabilmente falsa una storia che circola sul fatto che Berkeley e Marshall avrebbero ignorato una condizione dell'eredità che li obbligava a pubblicare la corrispondenza tra Swift e Vanessa.

In America

Dopo gli anni trascorsi in studi e viaggi in Europa, egli concepì il proposito di evangelizzare e civilizzare i «selvaggi» d'America. Così dopo il 1725 intraprese il progetto di fondare un *college* alle Bermude per la formazione dei ministri e dei missionari nella colonia, per il perseguimento del quale rinunciò al suo lauto stipendio. Si fermò nel Rhode Island attendendo inutilmente i sussidi promessigli fino al 1731.

Nel 1728 intanto sposò Anne Forster, figlia di John Forster, giudice capo delle cause civili irlandesi, e della sua prima moglie Rebecca Monck. Stabilitosi vicino a Newport, comprò una piantagione a Middletown, la famosa «Whitehall». Acquistò diversi schiavi per farli lavorare nella piantagione.[7][8] È stato affermato che «egli introdusse il palladianesimo in America prendendo un disegno di William Kent chiamato *Progetti di Inigo Jones* per la porta di ingresso della sua casa nel Rhode Island, a Whitehall».

Portò anche nella Nuova Inghilterra John Smilbert, l'artista inglese da lui «scoperto» in Italia, generalmente insignito del titolo di padre fondatore del ritratto americano.[9] Nel frattempo, Berkeley disegnò progetti per la città ideale che voleva costruire alle Bermude.[10] Visse nella piantagione mentre cercava i fondi per costruire il suo college. I fondi però non arrivarono. «Dopo aver deciso di ritirarsi da Londra, l'opposizione si rafforzò e il primo ministro Walpole diventò più scettico e indifferente. Alla fine divenne chiaro che la concessione essenziale del Parlamento non sarebbe stata prossima»[11] e nel 1732 lasciò l'America e ritornò a Londra. In questo periodo compose l'*Alcifrone*, un dialogo polemico contro i liberi pensatori dell'epoca. Lui e Anne ebbero quattro figli che sopravvissero all'infanzia: Henry, George, William e Julia, e almeno altri due figli morirono da infanti. La morte di William nel 1751 fu una grande causa di dolore per il padre.

Episcopato in Irlanda

Berkeley fu nominato vescovo di Cloyne nella Chiesa di Irlanda il 18 gennaio 1734. Venne consacrato tale il 19 maggio 1734. Rimase vescovo di Cloyne fino alla sua morte il 14 gennaio 1753, anche se morì a Oxford (vedi sotto).

Durante la sua permanenza in Saville Street a Londra, prese parte agli sforzi di costruire una casa per i bambini abbandonati della città. Il Foundling Hospital fu fondato tramite la Royal Charter nel 1739 e Berkeley è nell'elenco come uno dei governatori originari.

Ultimi lavori

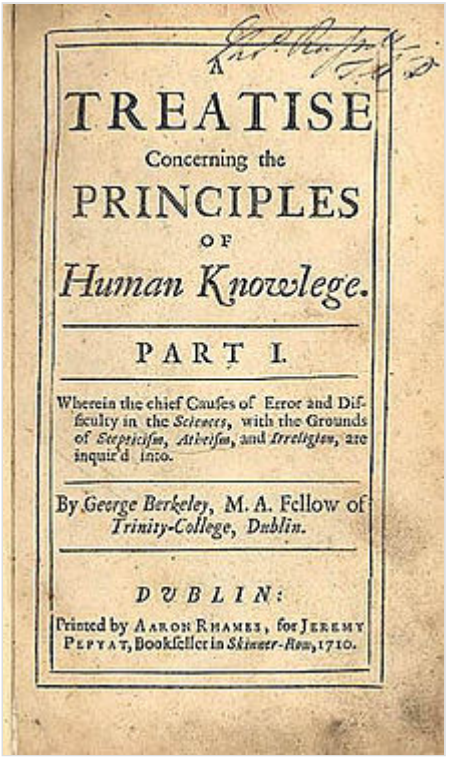
Ritenendo di aver trovato un medicamento miracoloso per debellare le epidemie che colpirono l'Irlanda, le sue ultime due pubblicazioni furono *Siris: catena di riflessioni e di ricerche filosofiche riguardo alle virtù dell'acqua di catrame, con vari altri argomenti connessi tra loro e derivanti l'uno dall'altro* (1744), in cui giunse a una dottrina metafisica di stampo neoplatonico, e *Altre considerazione sull'acqua di catrame* (1752).

L'acqua di catrame è considerato un efficace antisettico e disinfettante, specie nel momento in cui viene applicata sulle ferite della pelle: George Berkeley ne sostenne l'uso come ampia panacea per le malattie. Il suo lavoro del 1744 sull'acqua di catrame vendette più copie di qualunque altro libro pubblicato nella sua vita.[12]

Restò a Cloyne fino al 1752, quando andò in pensione. Con sua moglie e sua figlia Julia si trasferì a Oxford per supervisionare l'istruzione di suo figlio George[13]. Morì poco dopo e fu sepolto nella Cattedrale di Cristo a Oxford. La sua disposizione affettuosa e i suoi modi cordiali lo hanno reso molto amato da molti suoi contemporanei. Anne visse dopo la morte del marito per molti anni, e morì nel 1786.[14]

Pensiero

Per Berkeley l'unico scopo autentico della filosofia è quello di confermare e avvalorare la visione della religione: è Dio, infatti, l'unica causa della realtà naturale. Nei *Commentari filosofici* scrive che, se l'estensione esistesse al di fuori della mente, o si avrebbe a che fare con un Dio esteso, oppure si dovrebbe riconoscere un essere eterno e infinito accanto a Dio. Berkeley aderisce quindi all'immaterialismo ovvero alla dottrina per cui nulla esiste al di fuori della mente: non esiste la materia, ma solo Dio e gli spiriti umani.


A
TREATISE
Concerning the
PRINCIPLES
OF
Human Knowlege.
PART I.
Wherein the chief Cauſes of Error and Difficulty in the *Sciences*, with the Grounds of *Scepticiſm*, *Atheiſm*, and *Irreligion*, are inquir'd into.
By *George Berkeley*, M. A. Fellow of *Trinity-College*, *Dublin*.
DUBLIN:
Printed by AARON RHAMES, for JEREMY PEPYAT, Bookſeller in *Skinner-Row*, 1710.

Copertina del *Trattato sui principi della conoscenza umana*

Egli giudicava errata l'esistenza delle idee astratte, essendo fautore di un nominalismo radicale. Secondo l'irlandese infatti non esistono idee generiche o universali, ma semplici idee particolari usate come segni, appartenenti ad un gruppo di altre idee particolari tra loro affini. Per Berkeley non ci sono sostanze, non esiste l'uomo o il cane, bensì solo quell'uomo, questo cane.

Ma anche gli oggetti che noi crediamo esistere sono in realtà delle astrazioni ingiustificate; non esistono oggetti corporei, ma soltanto collezioni di idee che ci danno una falsa impressione di materialità e sussistenza complessiva.[15] Noi conosciamo infatti soltanto le idee che coincidono con le impressioni dei sensi. Proprio come in un sogno, noi abbiamo percezioni spazio-temporali relative ad oggetti materiali senza che questi esistano.[16]

> «Le idee che ci facciamo delle cose sono tutto ciò che possiamo dire della materia. Perciò per "materia" si deve intendere una sostanza inerte e priva di alcun senso, della quale però si pensa che abbia estensione, forma e movimento. È quindi chiaro che la nozione stessa di ciò che viene chiamato "materia" o "sostanza corporea" è contraddittoria. Non è quindi il caso di spendere altro tempo per dimostrarne l'assurdità.»
>
> (Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, § 9)

La celebre formula che riassume la filosofia di Berkeley, «*Esse est percipi*», vuol dire "*l'essere significa essere percepito*", ossia: tutto l'essere di un oggetto consiste nel suo venir percepito e nient'altro.[1] La teoria immaterialistica così enunciata sentenzia che la realtà si risolve in una serie di idee che esistono solo quando vengono percepite da uno spirito umano. È Dio, spirito infinito, che ci fa percepire sotto forma di cose e fatti le sue idee calate nel mondo. Idee, in un certo senso, "umanizzate", e in quanto tali "percepibili".

> «Non metto in dubbio l'esistenza di nessuna delle cose che possono essere apprese, sia con i sensi che con la riflessione. Le cose che vedo con i miei occhi e tocco con le mie mani esistono, esistono realmente, non ho il minimo dubbio. L'unica cosa di cui neghiamo l'esistenza è quella che i filosofi chiamano materia o sostanza corporea. Facendo questo non viene fatto alcun danno al resto dell'umanità, la quale, mi azzardo a dire, non ne sentirà la mancanza.»
>
> (Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, § 35)

La dottrina di Berkeley esclude in virtù di questo principio l'esistenza assoluta dei corpi. Secondo il teologo irlandese tutto ciò che esiste è idea o spirito,[17] quindi la realtà oggettiva non è che un'impressione data dalle idee.[18] Berkeley nega la distinzione fra qualità primarie e secondarie, propria di John Locke, sostenendo che tutte le qualità sono secondarie, cioè soggettive: sarebbe infatti inconcepibile un oggetto in cui forma, estensione, peso, ritenute arbitrariamente primarie, fossero disgiunte dalle altre, quali colore, sapore, odore. Egli rigetta anche l'idea di substrato, ovvero di materia: se questa esistesse, sarebbe soltanto un limite alla perfezione divina. In tal senso anche la scienza di Newton non ha altro valore che quello di una mera ipotesi, che ci aiuta a fare previsioni per il futuro, ma non ha alcun riferimento con la realtà materiale, che non solo non è conoscibile, ma non esiste affatto. Le idee, secondo Berkeley, vengono impresse nell'uomo da uno spirito infinito, cioè Dio. Lo stesso Dio si configura come la Mente infinita grazie a cui le idee esistono anche quando non vengono percepite.

Berkeley porta quindi alle estreme conseguenze l'empirismo di Locke, giungendo a negare l'esistenza di una sostanza materiale perché non ricavabile dall'esperienza, e recidendo così ogni possibile legame tra le nostre idee e una realtà esterna. Egli anticipa lo scetticismo di David Hume,[19] ma se ne mette al riparo ammettendo una presenza spirituale che spieghi l'insorgere di simili idee dentro di noi, rendendocele vive e attuali, sebbene prive ormai di un fondamento oggettivo.

Altri contributi alla filosofia

> **Questa voce o sezione sugli argomenti filosofi e religiosi è ritenuta da controllare**.
> **Motivo**: *Aggiunte invasive di più utenti sospetti, con traduzioni grossolane da en.wiki e trattazioni originali.*

Teologia

Berkeley era un cristiano convinto, ritenendo che Dio fosse la causa immediata di tutte le nostre esperienze, e che gli oggetti in sé non possano essere la fonte delle sensazioni. Di conseguenza deve esserci un'altra fonte esterna che genera questa inesauribile varietà di sensazioni, cioè Dio; Egli le ha date all'uomo che doveva vedere in essi i segni e i simboli che veicolavano la parola di Dio.[20][21] Da qui scaturisce la dimostrazione dell'esistenza di Dio:

«Qualunque potere io abbia sui miei pensieri, trovo che le idee che vengono effettivamente percepite dai sensi non dipendano dalla mia volontà. Quando apro gli occhi in pieno giorno, non è in mio potere scegliere cosa vedere e cosa no, o determinare quali oggetti particolari si presentano alla mia vista; e come per l'udito anche per gli altri sensi; le idee non sono creazioni della mia volontà. Ci sono però altre Volontà o Spiriti che le producono.» (Principi § 29)

Come spiegato da T. I. Oizerman: «L'Idealismo soggettivo di Berkeley (come lo ha giustamente battezzato Kant) sostiene che niente separa l'uomo e Dio (eccetto le concezioni erronee dei materialisti, ovviamente), dato che la natura e la materia non esistono come realtà indipendenti dalla coscienza. La rivelazione di Dio era direttamente accessibile all'uomo secondo questa dottrina; è il mondo percepito dai sensi, il mondo delle sensazioni umane, che arriva all'uomo dall'alto e va decifrato per comprendere lo scopo divino.»[21]

Berkeley ripudia quindi il meccanicismo che per Isaac Newton sarebbe la causa dei fenomeni naturali.

Nuova teoria della visione

Nel suo *Essay Towards a New Theory of Vision* ("Trattato sulla nuova teoria della visione"), Berkeley critica frequentemente l'opinione degli Optic Writers, un termine che sembra includere William Molyneux, John Wallis, Nicolas Malebranche e Cartesio.[22]

"Quello che rende gli uomini inclini a questo errore (a parte l'ironia di far guardare qualcuno tramite la geometria) è che le stesse percezioni o idee che ci indicano la distanza ci suggeriscono anche la grandezza… Io dico che esse non suggeriscono prima la distanza e poi lascino al giudizio (ragione) di usare

ciò come un mezzo con cui cogliere la distanza; esse hanno un nesso altrettanto immediato e stretto con la grandezza quanto la distanza; e suggeriscono la grandezza in modo altrettanto indipendente dalla distanza, quanto esse rendano la distanza indipendentemente dalla grandezza."

Filosofia della fisica

"Le opere di Berkeley mostrano il suo profondo interesse per la filosofia naturale […] dalle sue prime opere (*Arithmetica*, 1707) fino alle ultime (*Siris*, 1744). Inoltre la maggior parte della sua filosofia è plasmata dal suo impegno nella scienza del tempo."[23] La profondità del suo interesse si può capire da numerose voci dei suoi "Commentari filosofici" (1707-1708), per esempio quella del § 316 "to Examine & accurately discuss the scholium of the 8th Definition of Mr Newton's Principia" ("per esaminare e discutere accuratamente lo "scholium" dell'ottava definizione dei Principia del sig. Newton").

Berkeley sostiene che le forze e la gravità, così come definite da Newton, costituiscano "qualità occulte" che "non esprimono niente distintamente". Sostiene che coloro che postulano l'esistenza di "qualcosa di sconosciuto in un corpo di cui non hanno idea e che chiamano principio del movimento, in realtà stanno semplicemente affermando che il principio del movimento è sconosciuto". Inoltre, quelli che "affermano che la forza attiva, l'azione e il principio di movimento sono veramente nei corpi stanno adottando opinioni non basate sull'esperienza."[24] Le forze e la gravità non esistono nel mondo dei fenomeni. D'altro canto se risiedessero nella categoria delle "anime" o "cose incorporee", "non apparterrebbero propriamente alla fisica" come argomento di studio. Così Berkeley conclude che le forze si trovano oltre ogni tipo di osservazione empirica e non possono essere parte della scienza vera e propria[25]. Ha proposto la sua teoria dei segni come un modo di spiegare il movimento e la materia senza riferimenti alle "qualità occulte" delle forze e della gravità.

Il rasoio di Berkeley

Il "rasoio di Berkeley" è una regola di ragionamento proposta dal filosofo Karl Popper, nel suo studio fondamentale sul lavoro scientifico di Berkeley, il "De Motu".[26] Il rasoio attribuito a Berkeley è considerato da Popper il più simile al rasoio di Occam, ma "più potente". Rappresenta una prospettiva empiristica estrema dell'osservazione scientifica che afferma che il metodo scientifico ci fornisce un'intuizione non vera della natura del mondo. Piuttosto, il metodo scientifico ci dà una varietà di spiegazioni parziali sulle regolarità che esistono nel mondo e che vengono acquisite attraverso l'esperimento. La natura del mondo, secondo Berkeley, viene affrontata solo attraverso un'adeguata speculazione metafisica e con il ragionamento.[27] Popper riassume il rasoio di Berkeley come:

«Un generale risultato pratico - che propongo di chiamare "il rasoio di Berkeley" - dell'analisi della fisica di Berkeley ci dà la possibilità *a priori* di eliminare dalla scienza fisica tutte le spiegazioni dell'essenzialismo. Se hanno un contenuto matematico e predittivo le si potrebbe ammettere *qua* ipotesi matematiche (mentre le loro interpretazioni essenzialiste vengono eliminate). In caso contrario, possono essere escluse del tutto. Questo rasoio è più affilato di quello di Occam: *tutte* le entità sono escluse tranne quelle che sono percepite.[28]»

In un altro saggio dello stesso libro[29] intitolato "Three Views Concerning Human Knowledge" (Tre modi di considerare la conoscenza umana), Popper sostiene che Berkeley deve essere considerato come un filosofo "strumentalista" - assieme a Roberto Bellarmino, Pierre Duhem ed Ernst Mach. Secondo questo

approccio, le teorie scientifiche hanno lo status di finzioni ed invenzioni utili, volte a spiegare i fatti, senza alcuna presunzione di essere vere. Popper differenzia lo strumentalismo dal sopracitato essenzialismo, e dal suo "razionalismo critico".

Filosofia della matematica

In aggiunta ai suoi contributi alla filosofia, Berkeley fu anche molto influente nello sviluppo della matematica, sebbene in senso piuttosto indiretto. "Berkeley era interessato alla matematica e alla sua interpretazione filosofica fin dalle prime fasi della sua vita intellettuale."[30] I "Commentari filosofici" testimoniano i suoi interessi per la matematica, ritenuta però una scienza puramente verbale, e completamente inutile se non nella pratica della società umana. (§ 768)

Nel 1707, Berkeley pubblicò due trattati sulla matematica. Nel 1734, pubblicò *The Analyst* ("L'analista"), sottotitolato "un discorso indirizzato ad un matematico infedele", una critica al calcolo. Florian Cajori chiamò questo trattato "l'evento più spettacolare del secolo nella storia della matematica britannica."[31] Tuttavia, uno studio recente suggerisce che Berkeley fraintese i calcoli di Leibniz.[32] Il matematico in questione si pensa fosse Edmond Halley o Isaac Newton stesso - anche se, fosse stato indirizzato a quest'ultimo, il discorso sarebbe stato postumo, dato che Newton morì nel 1727. *The Analyst* rappresenta un attacco diretto alle fondamenta e ai principi del calcolo e, in particolare, alla nozione di *flussione* o variazione infinitesimale, che Newton e Leibniz usarono per sviluppare il calcolo. Nella sua critica, Berkeley coniò la frase "ghosts of departed quantities" (fantasmi di quantità passate), familiare agli studenti di calcolo. Nel libro di Ian Stewart "*From Here to Infinity"* ("Da qui all'infinito"), viene colto il nocciolo della sua critica.

Berkeley considera la sua critica al calcolo una parte della sua più ampia "campagna" contro le implicazioni religiose del meccanicismo dei newtoniani, come difesa della tradizione cristiana contro il deismo, che tende ad allontanare Dio dai suoi credenti. Precisamente, lui osservò che il calcolo di entrambi, Newton e Leibniz, comprendeva infinitesimi a volte come quantità positive diverse da zero e altre volte come un numero espressamente uguale a zero. Il punto chiave di Berkeley nel "The Analyst" fu che il calcolo di Newton (e le leggi del movimento basate sul calcolo) mancavano di rigorosi fondamenti teorici. Egli affermava che "in qualunque altra scienza, gli uomini dimostrano le loro conclusioni basandosi sui loro principi, e non dimostrano i loro principi basandosi sulle conclusioni. Ma se nel tuo modo di vedere le cose ti permetti questo innaturale modo di procedere, la conseguenza sarebbe che devi affrontare l'induzione, e dire addio alla dimostrazione. Se ti sottometti a questo, la tua autorità non aprirà più la strada in base alla Ragione e alla Scienza"[33].

Berkeley non dubitava che il calcolo producesse verità del mondo reale; semplici esperimenti di fisica potrebbero verificare che il metodo di Newton faceva quello che affermava di fare. "La causa delle Flussioni non può essere difesa dalla ragione",[34] ma i risultati potrebbero essere supportati dall'osservazione empirica, il metodo prediletto da Berkeley per acquisire conoscenze in ogni caso. Tuttavia, Berkeley trova paradossale che "la Matematica dovrebbe dedurre delle vere Proposizioni da falsi Principi, essere nella ragione nelle Conclusioni, ma comunque in errore nelle Premesse." Nel *The Analyst* si sforzò di mostrare "come l'Errore può portare alla Verità, sebbene non può portare alla Scienza"[35]. Quindi, la scienza newtoniana non può, su basi puramente scientifiche, giustificare le sue conclusioni, e il modello meccanico e deistico dell'universo non può essere razionalmente giustificato[36].

Le difficoltà rese note da Berkeley erano ancora presenti nel lavoro di Cauchy il cui approccio al calcolo era una combinazione di infinitesimali e di una nozione di limite, e furono infine superati da Weierstrass grazie al suo approccio con (ε, δ), che eliminò gli infinitesimali del tutto. Più recentemente, Abraham Robinson ripristinò i metodi infinitesimali nel suo libro *Analisi non-standard* del 1966 mostrando che essi possono essere usati con rigore.

Filosofia morale

Il trattato *A Discourse on Passive Obedience* (Un discorso sull'obbedienza passiva) (1712) è considerato il maggior contributo di Berkeley alla filosofia morale e politica. Nel trattato, Berkeley difende la tesi in cui si sostiene che il popolo abbia "un dovere morale nell'osservare i precetti negativi (proibizioni) della legge, compreso il dovere di non resistere all'esecuzione della punizione."[37] Tuttavia, Berkeley fa delle eccezioni a questa radicale affermazione morale, affermando che non dobbiamo osservare i precetti di "usurpatori o di uomini pazzi"[38] e che il popolo può obbedire a differenti autorità supreme se ce ne sono di più che rivendicano la massima autorità.

Berkeley difende la sua tesi con una prova deduttiva derivante dalle leggi della natura. In primo luogo, stabilisce che poiché Dio è perfettamente buono, il fine al quale comanda gli uomini deve essere buono, e che di questo fine non ne può beneficiare solo una persona, ma l'intera razza umana. Dato che questi comandamenti - o leggi - se praticati, porterebbero al benessere della specie umana, ne consegue che possono essere ricavati dalla giusta ragione, per esempio la legge di non resistere a un potere supremo può essere derivata dalla ragione, perché questa legge è "l'unica cosa che si frappone tra noi ed il disordine totale"[37]. Così, queste leggi possono essere chiamate leggi della natura, perché derivano da Dio, il creatore della natura. "Queste leggi della natura includono il dovere di non resistere mai ad un potere supremo, di non mentire sotto giuramento… o fare del male affinché ne possa derivare il bene".[37]

Qualcuno potrebbe vedere la dottrina di Berkeley sull'Obbedienza Passiva come una specie di "Utilitarismo Teologico" nella misura in cui afferma che abbiamo il dovere di difendere un codice morale che presumibilmente lavora al fine di promuovere il bene della specie umana. Tuttavia, il concetto di Utilitarismo ordinario è fondamentalmente diverso in quanto "rende l'utilità l'unico e solo motivo di obbligo"[39], cioè l'Utilitarismo è interessato al fatto che particolari azioni siano moralmente permesse in specifiche situazioni, mentre la dottrina di Berkeley si preoccupa se dovremmo o meno seguire le regole morali in tutte le circostanze. Mentre l'utilitarismo dell'atto potrebbe, per esempio, giustificare un'azione moralmente inammissibile alla luce di una specifica situazione, la dottrina di Berkeley sull'Obbedienza Passiva sostiene che non è mai moralmente permissibile non seguire una regola morale, anche quando sembra che rompere quella regola possa portare ai fini più felici. Berkeley afferma che anche se a volte, le conseguenze di un'azione in una specifica situazione potrebbero essere negative, delle tendenze generali di essa beneficia l'umanità.

Altre importanti fonti per la visione di Berkeley sulla moralità sono l' "Alciphron" (1732), specialmente i dialoghi I-III, e il "Discourse to Magistrates" (1738).[40] L'Obbedienza Passiva è notevole in parte perché contiene una delle prime affermazioni della regola utilitarista.[41]

Riconoscimenti

Sia all'Università della California - Berkeley sia alla città di Berkeley fu dato il suo nome, anche se la pronuncia venne adattata all'inglese americano. La denominazione fu suggerita nel 1866 da Frederick Billings, un membro del consiglio di amministrazione dell'allora Università della California. Billings venne

ispirato dai *Verses on the Prospect of Planting Arts and Learning in America* di Berkeley, in particolare l'ultima strofa: "Westward the course of Empire takes its way; The first four Acts already past, A fifth shall close the Drama with the day; Time's noblest offspring is the last."[42] (Il Cammino dell'Impero prende la via dell'Occidente; I primi quattro atti sono già passati, Un quinto chiuderà il Dramma alla fine dei giorni; i figli più nobili del Tempo sono gli ultimi).

Il 18 aprile del 1735, la città di Berkley, attualmente la città meno popolosa della contea di Bristol, Massachusetts, è stata fondata con il nome del celebre filosofo. Situata a 40 miglia (circa 64 km) a sud di Boston e 25 miglia (circa 40 km) a nord di Middletown (Rhode Island).

Anche un college residenziale e un seminario episcopale presso la Yale University portano il nome di Berkeley, nonché la Berkeley Library del Trinity College.

Anche la scuola preparatoria di Berkeley a Tampa, Florida, una scuola privata affiliata alla Chiesa Episcopale, porta il suo nome.

"Bishop Berkeley's Gold Medals" sono i due premi dati annualmente al Trinity College di Dublino, purché sia mostrato un merito straordinario, ai candidati di un esame speciale di greco. I premi furono istituiti nel 1752 da Berkeley stesso.[43]

Una targa blu dell'"Ulster History Circle" che lo commemora, si trova in Bishop Street Within, città di Derry.

La fattoria di Berkeley nel Rhode Island è conservata come "Whitehall Museum House", anche nota come "Casa Berkeley", ed è stata inserita nel National Register of Historic Places, nel 1970.

Venerazione

Berkeley è onorato, assieme a Joseph Butler con un posto nel calendario liturgico della chiesa episcopale (USA), il 16 giugno.

Opere

- *Philosophical Commentaries* or *Common-Place Book* (1707-08, Diario filosofico)
- *An Essay Towards a New Theory of Vision*, (1709, *Saggio per una nuova teoria della visione*)
- *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, (1710, *Trattato sui principi della conoscenza umana*)
- *Passive Obedience, or the Christian doctrine of not resisting the Supreme Power* (1712, *Obbedienza passiva, o la dottrina cristiana della non resistenza al potere supremo*)
- *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713, *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous*)
- *De Motu* (1721, *Il moto*)
- *Alciphron, or the Minute Philosopher* (1732, *Alcifrone, ossia, Il filosofo minuzioso*)
- *The Theory of Vision, or Visual Language, shewing the immediate presence and providence of a Deity, vindicated and explained* (1733, *La teoria della visione, o linguaggio visivo, che mostra la presenza immediata e la provvidenza di una divinità, confermata e spiegata*)
- *The Analyst: a Discourse addressed to an Infidel Mathematician* (1734, *L'analista: un discorso indirizzato ad un matematico infedele*)

- *A Discourse addressed to Magistrates and Men of Authority* (1736, *Un discorso indirizzato ai Magistrati ed alle Autorità*)
- *Siris, a chain of philosophical reflections and inquiries, concerning the virtues of tar-water* (1744, *Sirius, una catena di riflessioni filosofiche e inchieste, sulle virtù della catramina*).

Edizioni italiane

- *Saggio d'una nuova teoria sopra la visione* [*Essays toward a new theory of vision*], Venezia, Francesco Storti, 1732.
- *Alcifrone*, a cura di Augusto e Cordelia Guzzo, Bologna, Zanichelli, 1963
- *Viaggio in Italia*, cura di Thomas E. Jessop e Mariapaola Fimiani, Napoli, Bibliopolis, 1979
- *Un saggio per una nuova teoria della visione*, a cura di Paolo Spinicci, Milano, Guerini e Associati, 1982
- *Opere filosofiche* a cura di Silvia Parigi, Torino, UTET, 1996 (nuova edizione Milano, Mondadori, 2009)
  - Contiene: *Saggio per una nuova teoria della visione*, *Trattato sui principi delta conoscenza umana*, *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous*, *Saggi pubblicati sul Guardian (1713)*; *Sul movimento*; *Corrispondenza filosofica tra George Berkeley e Samuel Johnson (1729-1730)*; *La teoria della visione difesa e chiarita*; *Siris*.
- *Saggio su una nuova teoria della visione; Trattato sui principi della conoscenza umana*, introduzione, traduzione, note e apparati di Daniele Bertini, Milano, Bompiani, 2004
- *Alcifrone, ossia, Il filosofo minuzioso*, introduzione, traduzione, note e apparati di Daniele Bertini, Milano, Bompiani, 2005

SAGGIO
D' UNA NUOVA TEORIA
SOPRA
LA VISIONE
DEL SIGNOR GIORGIO BERKELEY,
ED UN DISCORSO PRELIMINARE
AL TRATTATO
DELLA COGNIZIONE
DELLO STESSO AUTORE,
TRADOTTI DALL' INGLESE.
BIBLIOTECA DELLA R. UNIVERSITÀ DI PAVIA
IN VENEZIA, MDCCXXXII.
Presso Francesco Storti.
CON LICENZA DE' SUPERIORI, E PRIVILEGIO

Saggio d'una nuova teoria sopra la visione, 1732

Nella cultura di massa

Il pensiero di Berkeley trova molto spazio nel romanzo Il mondo di Sofia, scritto da Jostein Gaarder per avvicinare i ragazzi alla filosofia.

Note

1. Nel Paragrafo 3 dei *Principi*, Berkeley usa una combinazione di latino e inglese, «esse is percipi», (essere è essere percepito), più spesso resa con la frase latina "esse est percipi". Questa frase è associata a fonti filosofiche autorevoli, per esempio, "Berkeley holds that there are no such mind-independent things, that, in the famous phrase, esse est percipi (aut percipere) - to be is to be perceived (or to perceive)" (Downing, Lisa, "George Berkeley (https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/berkeley/)", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Retrieved 21 August 2013).
2. Karl Popper, *Nota su Berkeley quale precursore di Mach e Einstein*, in *Congetture e confutazioni*, I, Bologna, Società editrice il Mulino.
3. ^ In primis riguardo al concetto di numero infinito.

4. ^ George Berkeley, *An Essay Towards a New Theory of Vision*, 2ª ed., Dublin, Jeremy Pepyat, 1709.
5. ^ In questo libro, le opinioni del filosofo erano rappresentate da Philonous (dal greco: "amante della mente"), mentre Hylas ("hyle", greco: "materia") incarna gli oppositori del pensatore irlandese, in particolare John Locke.
6. ^ Edward Chaney, *I Grandi Tour di George Berkeley: l'immaterialista e conoscitore di Arte e Architettura*, in E. Chaney (a cura di), *L'evoluzione dei grandi tour: Relazioni culturali Anglo-Italiane dal Rinascimento*, Londra, Routledge, 2000, ISBN 0714644749.
7. ^ (**EN**) *First Scholarship Fund*, su *yaleslavery.org*. URL consultato il 25 settembre 2021.
8. ^ (**EN**) Joe Humphreys, *What to do about George Berkeley, Trinity figurehead and slave owner?*, su *The Irish Times*. URL consultato il 25 settembre 2021.
9. ^ (**EN**) *John Smibert | American painter*, su *Encyclopedia Britannica*. URL consultato il 25 settembre 2021.
10. ^ E. Chaney, "George Berkeley's Grand Tours",*Evolution of the Grand Tour*, p. 324
11. ^ Geoffrey J. Warnock, Introduzione a: George Berkeley "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge", Open Court La Salle 1986, p.9.
12. ^ (**EN**) Lisa Downing, *George Berkeley*, 10 settembre 2004. URL consultato il 25 settembre 2021.
13. ^ Graham P. Conroy George Berkeley and the Jacobite Heresy: Some Comments on Irish Augustan Politics (https://core.ac.uk/download/pdf/37776252.pdf)
14. ^ Pope, nelle sue *Satire, Epistole e Odi di Orazio (Epilogo alle Satire, Dialogo II, linea 73) si riferisce a Dio dicendo "A Berkeley ogni virtù sotto il Paradiso".*
15. ^ «Se invece per sostanza materiale si intende soltanto un corpo sensibile, quello che si vede e si tocca, allora io sono più certo dell'esistenza della materia di quanto non lo sia tu stesso...» (*Dialoghi fra Hylas e Philonous*, 1713).
16. ^ All'obiezione che, allora, non sarebbe possibile distinguere il sogno dalla veglia, egli replica che le percezioni oniriche sono "sregolate", mentre le leggi di natura in cui Dio ci fa vivere sono rigorose (Jeanne Hersch, *Storia della filosofia come stupore*, trad. it. di Alberto Bramati, p. 153, Milano, Mondadori, 2002).
17. ^ *Principi*, § 86. Gli spiriti sono degli esseri semplici e attivi, che producono e percepiscono idee; le idee sono esseri passivi che vengono prodotti e percepiti. Il suo concetto di "spirito" è vicino al significato di "soggetto cosciente" o di "mente", e il concetto di "idea" è vicino al significato di "sensazione" o "stato mentale" o "esperienza cosciente" ((**EN**) T. M. Bettcher, *Berkeley: A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, 2008.) Al contrario delle idee, gli spiriti non possono essere percepiti. Lo spirito-mente di una persona, il quale percepisce le idee, va compreso intuitivamente attraverso sensazioni o riflessioni interiori (Principi § 89). Secondo Berkeley non abbiamo una diretta "idea" dello spirito, sebbene abbiamo buone ragioni per credere nell'esistenza di altri spiriti perché questo spiega le regolarità significative che troviamo nell'esperienza. ("È chiaro che noi non possiamo conoscere l'esistenza di altri spiriti se non attraverso le loro operazioni o le idee suscitate in noi da loro", Dialoghi § 145).
18. ^ «Non voglio cambiare le cose in idee: voglio invece cambiare le idee in cose. Infatti ritengo che quegli elementi immediati della percezione, che secondo te sono solo l'apparenza delle cose, siano invece le cose reali stesse» (*Dialoghi fra Hylas e Philonous*, *ibidem*).
19. ^ Hume negherà infatti che si possa mai dimostrare l'esistenza di una sostanza spirituale (*Trattato sulla natura umana*, l. I, par. IV, sez. VI).
20. ^ Emanuele Severino, *XI*, in *La filosofia moderna*, 1ª ed., Milano, Rizzoli, 1984, p. 136, ISBN 88-17-53766-7.
21. Oizerman T.I. The Main Trends In Philosophy. A Theoretical Analysis of the History of Philosophy. Moscow, 1988, p. 78.
22. ^ Schwartz, R, 1994. *Vision: Variations on some Berkeleian themes.* Oxford: Blackwell, p. 54.

23. ^ Lisa Downing (2005). "Berkeley's natural philosophy and philosophy of science". In Kenneth P. Winkler (ed.). The Cambridge Companion to Berkeley. Cambridge: Cambridge University Press. p. 230. ISBN 978-0-521-45033-1.
24. ^ De Motu, in Berkeley, George, and Jessop, T.E. The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. London: Thomas Nelson and Son Ltd., 1948-1957, 4:36-37
25. ^ Downing, Lisa. Berkeley's Case Against Realism About Dynamics. In Robert G. Muehlmann (ed.), Berkeley's Metaphysics: Structural, Interpretive, and Critical Essays. The Pennsylvania State University Press, 1995
26. ^ Berkeley's Philosophical Writings, New York: Collier, 1974, Library of Congress Catalog Card Number: 64-22680
27. ^ "To be of service to reckoning and mathematical demonstrations is one thing, to set forth the nature of things is another" (De Motu, § 18), citato da G. Warnock nell'introduzione a "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge", Open Court La Salle 1986, p.24.
28. ^ Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York: Routledge, 2002, p. 231.
29. ^ K. Popper *Congetture e confutazioni*, Parte I, 3.
30. ^ Douglas M. Jesseph (2005). "Berkeley's philosophy of mathematics". In Kenneth P. Winkler (ed.). The Cambridge Companion to Berkeley. Cambridge: Cambridge University Press. p. 266. ISBN 978-0-521-45033-1.
31. ^ Florian Cajori (2010). A History of the Conceptions of Limits and Fluxions in Great Britain, from Newton to Woodhouse. BiblioBazaar. ISBN 978-1-143-05698-7.
32. ^ Katz, Mikhail; Sherry, David (2012), "Leibniz's Infinitesimals: Their Fictionality, Their Modern Implementations, and Their Foes from Berkeley to Russell and Beyond", Erkenntnis, 78 (3): 571-625, arXiv:1205.0174, doi:10.1007/s10670-012-9370-y, S2CID 119329569
33. ^ The Analyst, in Berkeley, George, and Jessop, T.E. The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. London: Thomas Nelson and Son Ltd., 1948-1957, 4:76
34. ^ Defence of Free-Thinking in Mathematics, in Berkeley, George, and Jessop, T.E. The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. London: Thomas Nelson and Son Ltd., 1948-1957, 4:113
35. ^ The Analyst, in Berkeley, George, and Jessop, T.E. The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. London: Thomas Nelson and Son Ltd., 1948-1957, 4:77
36. ^ Cantor, Geoffrey. "Berkeley's The Analyst Revisited". Isis, Vol. 75, No. 4 (Dec. 1984), pp. 668-683. JSTOR 232412. doi:10.1086/353648.
37. Häyry, Matti. "Passive Obedience and Berkeley's Moral Philosophy." Berkeley Studies 23 (2012): 3-13.
38. ^ Berkeley, George. Passive Obedience: Or, the Christian Doctrine of Not Resisting the Supreme Power, Proved and Vindicated ... In a *Discourse Deliver'd at the College-chapel*, di George Berkeley, M.A. Fellow of Trinity-College, Dublin. London: Printed for H. Clements, 1712.
39. ^ "Berkeley's Theory of Morals". Retrieved 27 May 2016. (http://www.ditext.com)
40. ^ Jakapi, Roomet. "Was Berkeley a Utilitarian?" // Lemetti, Juhana and Piirimäe, Eva, (eds.) Human Nature as the Basis of Morality and Society in Early Modern Philosophy. Acta Philosophica Fennica 83. Helsinki: Philosophical Society of Finland, 2007. - P. 53. (L'articolo contiene un'ampia copertura della letteratura sull'argomento, da Alexander Campbell Fraser a indagini aggiornate, compreso l'articolo di Matti Häyry sull'etica di Berkeley)
41. ^ Hooker, Brad. (2008) "Rule Consequentialism" (https://plato.stanford.edu/entries/consequentialism-rule/) In Stanford Encyclopedia of Philosophy.
42. ^ *Why Is Berkeley Called Berkeley?*, su *Berkeley Historical Society*. URL consultato il 15 agosto 2016 (archiviato dall'url originale il 27 maggio 2012).
43. ^ Prizes and Other Awards (https://www.tcd.ie/calendar/undergraduate-studies/prizes-and-other-awards.pdf), *Trinity College Dublin - Calendar 2016-17*, p. 369. Retrieved 16 April 2017.

Bibliografia

- Ornella Bellini, *Berkeley e la critica al tempo assoluto newtoniano*, in *Il tempo*, pp. 199-215, Città Di Castello, Gesp, 1999.
- Daniele Bertini, *Sentire Dio. L'immaterialismo come via per una interpretazione mistica dell'esperienza*, Assisi, Cittadella, 2007.
- (**EN**) Scott Breuninger, *Recovering Bishop Berkeley: Virtue and Society in the Anglo-Irish Context*, Palgrave Macmillan US, 2010 ISBN 978-1-349-28723-9, ISBN 978-0-230-10646-8.
- Gaetano Chiurazzi, *L'essere inutile. Il problema della mediazione in George Berkeley*, nella rivista *Filosofia*, 1, 1998, pp. 53-75.
- Bruno Marciano, *George Berkeley. Estetica e idealismo*, Nova Scripta, Genova 2010
- Bruno Marciano, *Fra empirismo e platonismo. L'estetica di Berkeley e il suo contesto filosofico*, Genova, GUP De Ferrari Editore, 2011.
- Caterina Menichelli, *Ragione Filosofica e "Ragione Magica" in George Berkeley: il caso Siris*, in Arché. Rivista di Filosofia e di Cultura Politica, n.s. VII, 2007-2008, pp. 33-60.
- Caterina Menichelli, *Berkeley ed il nostro tempo. L'International George Berkeley Conference Newport (USA), 26-28 giugno 2008*, in Arché. Rivista di Filosofia e di Cultura Politica, n.s. VII, 2007-2008, pp. 211-218.
- Caterina Menichelli, *Was Berkeley a Spinozist? A Historiographical Answer (1718-1751)*, in Silvia Parigi (ed.), *George Berkeley. Religion and Science in the Age of Enlightenment*, in Archives Interntionales d'Histoire des Idées, vol. 201, Sprinter, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2010, pp. 171-188.
- Caterina Menichelli, *Dal* Bond of the Society *alla* Siris. *La metafora berkeleiana della "catena" (o "scala") fra metafisica e politica*, in AA. VV., *Storia, rivoluzione e tradizione. Studi in onore di Paolo Pastori*, a cura di Sandro Ciurlia, Edizioni del Poligrafico Fiorentino, Firenze, 2011, pp. 775-800.
- Paolo Mugnai, *Segno e linguaggio in George Berkeley*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1979.
- Luigi Neri, *George Berkeley. Filosofia e critica dei linguaggi scientifici*, Bologna, CLUEB, 1992.
- Alberto Nigi, *Il problema della religione in Berkeley*, in “Rivista rosminiana”, Anno LXXVIII, Fasc. III, Luglio-Settembre 1984, pp. 236-247, (prima parte). Anno LXXIX, Fasc. I, Gennaio-Marzo 1985, pp. 38-50, (seconda parte).
- Silvia Parigi, *Il mondo visibile. George Berkeley e la "perspectiva"*, Firenze, Olschki, 1995.
- Karl Raimund Popper, *Congetture e Confutazioni*, Società editrice il Mulino, Bologna, 1972.
- Mariangela Priarolo, *Arthur Collier e l'inesistenza del mondo esterno*, in Luigi Turco (a cura di), *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 279-301.
- Mario M. Rossi, *Saggio su Berkeley*, Bari, Laterza, 1955.
- Mario M. Rossi, *Introduzione a Berkeley*, Bari, Laterza, 1970.
- Paolo Spinicci, *La visione e il linguaggio. Considerazioni sull'applicabilità del modello linguistico all'esperienza*, Milano, Guerini e Associati, 1992.

Voci correlate

- Interpretazione alla Berkeley
- Colin Murray Turbayne
- Università della California - Berkeley

- Berkeley (California)

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **George Berkeley**
- Wikisource contiene una pagina in lingua francese dedicata a **George Berkeley**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **George Berkeley**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **George Berkeley**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **George Berkeley (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:George_Berkeley?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Berkeley, George*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Armando Carlini, *BERKELEY, George*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *Berkeley, George*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Berkeley, George*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Brian Duignan, *George Berkeley*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *George Berkeley*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *George Berkeley*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *George Berkeley*, su *Philosophica*.
- (EN) *George Berkeley*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- *Opere di George Berkeley*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di George Berkeley*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di George Berkeley*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di George Berkeley*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti George Berkeley*, su *Open Library*, Internet Archive.
- Francesco Lamendola, *Vi è continuità o rottura nel pensiero di George Berkeley?*, su *accademianuovaitalia.it*. URL consultato il 22 febbraio 2018 (archiviato dall'url originale il 23 febbraio 2018).
- (EN) Lisa Downing, *George Berkeley*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Daniel E. Flage, *George Berkeley*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 100192823 (https://viaf.org/viaf/100192823) · ISNI (EN) 0000 0001 2145 1335 (http://isni.org/isni/0000000121451335) · SBN CFIV044075 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV044075?core=autoriall) · BAV 495/76303 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_76303) · CERL cnp01259412 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259412) · Europeana agent/base/145316 (https://data.europeana.eu/agent/base/145316) · ULAN (EN) 500187611 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500187611) · LCCN (EN) n79055588 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79055588) · GND (DE) 118509616 (https://d-nb.info/gnd/118509616) · BNE (ES) XX840642 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX840642) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX840642) · BNF (FR) cb123285193 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb123285193) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb123285193) · J9U (EN, HE) 987007258401505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258401505171) · NSK (HR) 000217672 (http

	s://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000217672) · NDL (EN, JA) 00433046 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00433046) · CONOR.SI (SL) 37112931 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/37112931) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79055588 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79055588)

Portale Biografie | **Portale Cristianesimo** | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=George_Berkeley&oldid=138414937"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 20 mar 2024 alle 10:37.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

David Hume

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando il chirurgo statunitense, vedi **David Milford Hume**.*

*Disambiguazione – "Hume" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Hume (disambigua)**.*

David Hume (Edimburgo, 7 maggio 1711[1] – Edimburgo, 25 agosto 1776) è stato un filosofo scozzese. È considerato il terzo e forse il più radicale dei *British Empiricists* ("empiristi britannici"), dopo l'inglese John Locke e l'anglo-irlandese George Berkeley.

Allan Ramsay, *Ritratto di David Hume* (1766); olio su tela, Scottish National Portrait Gallery, Edimburgo, Regno Unito[2]

Indice

Biografia
- Istruzione
- Carriera

Opere di Hume

Il pensiero
- I limiti del pensiero umano
- La critica del concetto di causalità
- La critica dell'abito o credenza
- La critica della sostanza corporea e psichica
- Lo scetticismo di Hume
- Morale e motivazione
- Libero arbitrio e determinismo
- Il conflitto fra *essere* e *dover essere*
- La ragione schiava delle passioni
- Filosofia della religione
- Estetica

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

David Hume, figlio dell'avvocato Joseph Home di Chirnside e di Katherine Falconer, figlia del presidente del collegio di giustizia, nacque terzogenito in un palazzo sul lato nord del Lawnmarket a Edimburgo. Pur se di origini nobili la sua famiglia non era molto ricca, e a lui venne affidata una porzione esigua del loro patrimonio. Modificò il suo cognome da *Home* a *Hume* nel 1734, per mantenere meglio la pronuncia scozzese anche in Inghilterra.

Istruzione

Hume frequentò dal 1731 l'Università di Edimburgo. Sebbene inizialmente avesse preso in considerazione una carriera nell'ambito della giurisprudenza come auspicato dai suoi genitori, si ritrovò ad avere, secondo le sue parole, «un'insormontabile avversione a ogni cosa fuorché alle ricerche della Filosofia e della Cultura generale»[3][4]. Decise quindi di coltivare studi classici. Nutrì scarso rispetto per i professori ed era molto insoddisfatto delle dottrine filosofiche del suo tempo, nel 1735 diceva a un amico: «da un professore non c'è da imparare nulla che non si possa trovare nei libri»[5][6].

Hume fece una scoperta filosofica che gli aprì «... un nuovo contesto del pensiero»[7], che lo ispirò «... a rigettare ogni altro piacere o affare per applicarsi completamente ad esso»[8][9]. Il filosofo non rivelò cosa fosse questo "contesto" e i commentatori hanno proposto una serie di congetture al riguardo[10]. A causa di questa ispirazione, Hume si avviò a dedicare almeno dieci anni a leggere e a scrivere.

Carriera

I suoi debutti come avvocato a Bristol non andarono a buon fine e ben presto scelse di trasferirsi in Francia, a La Flèche, dove restò tre anni, dal 1734 al 1737, e dove scrisse la sua opera più importante, il *Trattato sulla natura umana*, che fu pubblicato dopo il suo ritorno a Londra, ma senza successo.

Ritornato in Inghilterra, pubblicò nel 1742 la prima parte dei suoi *Saggi morali e politici*. Quest'opera ricevette un'accoglienza più favorevole sia tra il pubblico sia tra gli intellettuali, ma non fu sufficiente per ottenere una cattedra di filosofia presso l'università di Edimburgo e nemmeno presso quella di Glasgow: probabilmente la sua nomea di ateo e la strenua opposizione del suo più forte critico Thomas Reid furono all'origine di questa mancata nomina. Ritornò quindi sul continente e, tra il 1745 e 1748, ottenne vari incarichi politici, recandosi fra l'altro alle corti di Vienna e Torino.

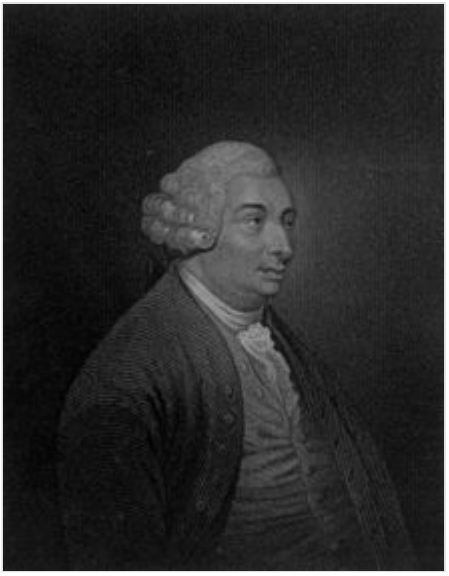
Nel 1748 pubblicò a Londra la *Ricerca sull'intelletto umano*. Nel 1752 ebbe un posto di bibliotecario alla facoltà di diritto di Edimburgo, impiego che gli lasciò molto tempo a disposizione per riflettere, indagare e scrivere: sono di questi anni la *Storia d'Inghilterra*, da Giulio Cesare fino all'ascesa di Enrico VII, e la *Ricerca sui princìpi della morale*. Nel 1757 pubblicò la *Storia naturale della religione*; un altro scritto su questo stesso tema, per molti il suo capolavoro stilistico, è *Dialoghi sulla religione naturale*, pubblicato postumo nel 1779. In quest'ultima opera, scritta tra il 1749 e il 1751, critica tutte le prove che dimostrano l'esistenza di Dio.

Nel 1763 divenne segretario dell'ambasciatore d'Inghilterra a Parigi, città nella quale rimase fino al 1766.[11] Qui ebbe l'opportunità di frequentare gli ambienti illuministi e conoscere il filosofo Jean-Jacques Rousseau, nonché essere ospite del barone Paul Henri Thiry d'Holbach all'epoca impegnato nella sua accanita battaglia antireligiosa. Tornato in Inghilterra, decise di ospitare Rousseau, frequentazione che però finì con una

clamorosa rottura per incompatibilità di carattere e per il patologico delirio di persecuzione da cui era afflitto l'autore dell'*Emilio*. Oramai ricco, terminò la sua esistenza a Edimburgo il 25 agosto 1776, morendo per un tumore intestinale.

Opere di Hume

Tutte le opere filosofiche qui sotto elencate sono state pubblicate in traduzione italiana nei due volumi delle *Opere filosofiche*, a cura di Eugenio Lecaldano ed Enrico Mistretta, Laterza, Bari 1971.



Ritratto di David Hume da *Storia d'Inghilterra*

- 1739 e 1740 - *Trattato sulla natura umana*. Titolo originale completo: *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*
  - libro primo: *Of the Understanding* (1739)
  - libro secondo: *Of the Passions* (1739)
  - libro terzo: *Of Morals* (1740)
- 1740 - *Estratto di un Trattato della Natura Umana*
- 1741 e 1742 - *Essays Moral and Political*
- 1748 - *Ricerca sull'intelletto umano*. Titolo originale: *An Enquiry Concerning Human Understanding*
- 1751 - *Ricerca sui principi della morale*. Titolo originale: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*
- 1752 - *Discorsi politici*. Titolo originale: *Political Discourses*
- 1753 - *Saggi e trattati su diversi temi.* Titolo originale: *Essays and Treatises on several Subjects* (Raccolta in quattro volumi di tutti i suoi precedenti scritti ad esclusione del Trattato sulla natura umana)
- dal 1754 al 1761 - *Storia d'Inghilterra*.[12] Titolo originale: *History of England*
- 1757 - Le *Quattro Dissertazioni*, su Cinque che avrebbero dovuto essere pubblicate (Storia naturale della religione; Sulle passioni; Sulla tragedia; Sull'immortalità dell'anima; Sul suicidio; sono espunti gli ultimi due saggi e sostituiti con Lo standard del gusto)
- 1779 (postumo) - *Dialoghi sulla religione naturale*. Titolo originale: *Dialogues Concerning Natural Religion*

Il pensiero

La filosofia di Hume è spesso definita come uno scetticismo radicale dal punto di vista teorico e moderato dal punto di vista pratico. Il suo pensiero può inoltre essere inscritto all'interno del naturalismo. Gli studi su Hume hanno spesso oscillato nel dare più importanza alla componente scettica (evidenziata dai positivisti logici) e coloro che hanno dato risalto al lato naturalista. Quel che è certo è che ebbe una decisiva influenza sullo sviluppo della scienza e della filosofia moderna.[13]

Il suo pensiero, nato sotto la luce delle correnti illuministiche del XVIII secolo, mirava a realizzare una "scienza della natura umana" dotata di quella stessa certezza e organizzazione matematica che Newton aveva utilizzato per la fisica, in cui compie un'analisi sistematica delle varie dimensioni della natura umana, considerata la base delle altre scienze. Con Hume la revisione critica dei sistemi di idee della tradizione

giunge ad una svolta radicale. Egli delinea un "modello empirista di conoscenza" che si rivelerà critico verso l'illuministica fede nella ragione. Ne discende che Hume sia oggi considerato uno dei più importanti teorici del liberalismo moderno.

Statua di David Hume a Edimburgo

I limiti del pensiero umano

Esistono, per Hume, due tipi di filosofia, una *facile e ovvia*, l'altra *difficile e astrusa*. Quella ovvia è esortativa, precettista, consolatoria e alla fine risulta fin troppo banale, l'altra è astratta, decisamente inservibile per la vita, perché orientata all'esaltazione di dispute interminabili; e spesso scade in una forma di "malattia metafisica" o sapere astratto perché pretende di conoscere l'inconoscibile. Hume raccomanda di superare ambedue queste forme del filosofare. Appare a lui evidente, come in una forma di intuizione, la possibilità di una "nuova strada" del sapere: fondare una "scienza esatta della natura umana".

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Impressione (filosofia)****.*

La straordinaria intuizione lo sprona a scrivere la sua opera principale *Trattato sulla natura umana* con il significativo sottotitolo *Un tentativo di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento negli argomenti morali*. È evidente che Hume è seguace di quel sapere baconiano inglese a cui si erano ispirati Locke e Newton e che non era stato del tutto estraneo alle grandi rivoluzioni politiche ed economiche che l'Inghilterra stava attuando. Bisogna che il metodo sperimentale non si adoperi solo per studiare i cieli o la realtà fisica, ma serva per comprendere meglio l'essere umano e la sua natura. Si amplia così quel gruppo di giovani inglesi che ormai credono ad "una nuova filosofia" (Locke, Shaftesbury, Hutcheson, lo stesso Berkeley), che, pur nella diversità di impostazione, vogliono fondare il loro sapere sull'esperienza e non sulle idee innate (aprioristiche deduzioni cartesiane). Tutto lo studio dell'uomo dovrà partire dall'osservazione concreta della sua natura, dall'analisi del *sentimento* più che della *ragione* e anche le valutazioni morali dovranno essere fondate su motivazioni naturalistiche più che su astratte idealità giusnaturaliste o religiose. Hume è in disaccordo dunque, con alcune teorie di Locke.

La critica del concetto di causalità

Ogni qualvolta si assiste a due eventi in rapida successione, capita spesso di pensare che ci debba essere una qualche connessione fra i due eventi, e in particolar modo, che l'evento che viene cronologicamente per primo "produca" il successivo e che quindi l'evento A sia la causa dell'evento B. Hume rifiuta però questo punto di vista: infatti egli si domanda con quale procedimento e su quali basi si può desumere B dato l'evento A.

Sul principio di causalità si basavano tutti quei procedimenti di "previsione" con cui ad un evento se ne fa seguire un altro teoricamente collegato al precedente. L'esempio famoso di Hume è quello della palla da biliardo lanciata contro un'altra: per qualunque osservatore apparirà sempre prima una palla che si scontra con un'altra e poi il mettersi in moto di quest'ultima. Così facendo tutti gli osservatori, dopo qualche lancio, potranno affermare che la seconda palla si muoverà vedendo soltanto la prima palla che viene lanciata verso di essa.

Hume tentò di capire quale fosse il ragionamento che ci fa prevedere il moto di B conoscendo soltanto quello di A. Escluse subito un ragionamento *a priori*, ovvero un'inferenza *necessaria* che ad A fa seguire necessariamente B, in quanto fra due eventi è impossibile ricavare una qualsiasi relazione necessaria. Ma non si può pensare nemmeno a un discorso *empiristico*, in quanto, come ragionamento *a posteriori*, può essere effettuato solo successivamente ai due eventi. E anche in questo caso non ci possono essere prove che confermino che B sia la conseguenza di A in quanto il rapporto fra A e B è di consequenzialità e non di produzione, cioè si può affermare in base all'esperienza solo che A precede B e che A è molto vicino a B ma non si può dedurre niente che leghi *indiscutibilmente* l'evento A a quello B. Con Hume la ragione scopre di non poter dimostrare con necessità la connessione delle cose ma di poterla soltanto asserire per mezzo dell'immaginazione.

Il fatto insomma che ad un evento A segua da milioni di anni un evento B non può darci la certezza assoluta che ad A segua sempre B e nulla ci impedisce di pensare che un giorno le cose andranno diversamente e, per esempio, a B segua A. Per ovviare a ciò ci vorrebbe un *principio di uniformità della natura* che si incarichi di mantenere costanti in eterno le leggi della natura, cosa che per Hume non è né intuibile né dimostrabile.

La critica dell'abito o credenza

L'uomo è portato a pensare agli eventi passati come a una guida per fare previsioni sugli eventi futuri. Per esempio, le leggi fisiche che guidano il moto dei pianeti lungo le loro orbite funzionano ottimamente per descrivere i comportamenti passati e così pensiamo che prevedano altrettanto bene anche quelli futuri. Hume mostra che è problematico trovare un fondamento per questo tipo di credenze; vi erano due posizioni principali al riguardo:

1. la prima proponeva una necessità logica: il futuro deve necessariamente ricalcare il passato, altrimenti tutta la scienza e la fisica perderebbero di valore. Ma Hume dimostrò che è altrettanto logicamente corretto presupporre un universo in cui le leggi fisiche passate non coincidano con quelle presenti e che non siano uniformi in ogni zona dello spazio. Non c'era nulla che rendesse questo principio logicamente necessario;
2. la seconda giustificazione si agganciava solamente all'uniformità con il passato: una legge che funzionava nel passato continua a funzionare ancora oggi. Hume però usando un ragionamento ricorsivo dimostrò che questa giustificazione necessitava di ricorrere a sé stessa per essere dimostrata. Ancora una volta la tesi crollava.

Il problema è ancora aperto tutt'oggi. Hume credeva che questa idea fosse radicata nell'istinto umano e che sarebbe stato impossibile eliminarla dalla mente umana. Questo abito mentale è però necessario perché le scienze (e in particolar modo la fisica) continuino ad evolversi.

La critica della sostanza corporea e psichica

Come già per Locke, anche per Hume la *sostanza* non era altro che una *"collezione di qualità particolari"* ovvero un insieme di stimoli e di sensazioni empiriche provenienti dall'esterno cementate dal nostro intelletto fino a creare un'*idea* di ciò che stiamo analizzando, creandoci l'impressione che ciò esista anche nel momento in cui noi non lo percepiamo.

Secondo Hume, nel *Trattato*, la nostra credenza nella sostanza è il risultato di un errore o di un'illusione.

"Quando si segue gradualmente un oggetto nei suoi mutamenti successivi, il regolare andamento del pensiero ci fa attribuire un'identità a tale successione... Quando si confronta la sua situazione dopo un cambiamento considerevole, l'andamento del pensiero si interrompe; e di conseguenza ci viene presentata l'idea della diversità: per conciliare tali contraddizioni, l'immaginazione è atta a fingere qualcosa di sconosciuto e invisibile, che suppone continui lo stesso sotto tutte queste variazioni; e questo qualcosa di inintelligibile lo chiama *sostanza*, o materia originaria e prima. (1978: 220)

L'obiettivo di Hume è qualsiasi resoconto che postula un "qualcosa" di unificante che sta alla base del cambiamento, che si tratti di un substrato privo di carattere, di una forma sostanziale o (sebbene questo non sia esplicitamente menzionato) qualcosa come la "vita continua" che Locke vede come tramandata nel vivere le cose. Il punto cruciale è che una successione di cose molto simili non costituisce la continuazione reale di nulla, solo l'illusione della continuazione reale.

Quindi il trattamento della sostanza da parte di Hume è come il trattamento della causalità, in quanto vede entrambi come la proiezione nel mondo di una tendenza delle nostre menti a passare da una cosa all'altra o di associarle in qualche modo.

A differenza di Locke, nel suo iter filosofico Hume fece rientrare in questo ragionamento anche l'"*io*". Egli cercava infatti di scoprire quale fosse quell'elemento che ci fa essere noi stessi quando tutto il nostro corpo cambia incessantemente giorno dopo giorno.
Ne concluse che anche la sostanza dell'"*io*" era soltanto un amalgama di sensazioni. Infatti, ogni volta che ci addentriamo nel nostro *io*, incontriamo sempre una qualche particolare sensazione (piacere, dolore, caldo, freddo) e se riuscissimo ad eliminare ogni singola sensazione, del nostro io non resterebbe nulla.[14]

Grazie a questo ragionamento Hume affermò anche l'inutilità del tentare di inferire dalla percezione dell'apparente identità personale, l'immortalità dell'anima, in quanto del nostro *io* possiamo parlare soltanto in presenza di sensazioni.

Lo scetticismo di Hume

Hume stesso si definiva scettico ma non pirroniano. Ma è uno scetticismo diverso rispetto a quello tradizionale: è assente infatti la sospensione del giudizio. Quella di Hume è più un'analisi razionale di ciò che la ragione può sapere, dei limiti in cui le pretese della ragione devono confinarsi: la ragione quindi diventa allo stesso tempo imputato, giudice e giuria. Lo scetticismo di Hume consiste nel considerare la conoscenza come un qualcosa di soltanto probabile e non certo, benché provenga dall'esperienza, che il filosofo riteneva essere l'unica fonte della conoscenza.

Così, sebbene gran parte della conoscenza fenomenica si riduca soltanto ad una conoscenza probabile, Hume inserisce anche un campo di conoscenze certe, ovvero quelle matematiche, che sono indipendenti da ciò che realmente esiste e frutto soltanto di processi mentali.

Hume solca quindi soltanto dei confini alle pretese della ragione, sebbene molto drastici: il principio di causalità, l'esistenza del mondo esterno a noi, l'io e molti altri aspetti del mondo che fino a quel momento parevano ovvi e scontati vengono declassati a semplici "abitudini" e "credenze". Abitudini necessarie però alla vita umana.

Queste teorie verranno da lì a breve riprese e sviluppate dal filosofo tedesco Immanuel Kant, che scrisse: "Lo confesso francamente: l'avvertimento di David Hume fu proprio quello che, molti anni or sono, primo mi svegliò dal sonno dogmatico e dette un tutt'altro indirizzo alle mie ricerche nel campo della filosofia speculativa". Secondo l'opinione di Bertrand Russell, Kant non ha assimilato gli argomenti di Hume, e la filosofia di Kant rappresenta *un tipo di razionalismo pre-humiano* (questa opinione, dichiaratamente *controcorrente*, è stata espressa da Russell nella sua *Storia della filosofia occidentale* nel capitolo su Hume). Nella seconda metà del Novecento questa tesi di Bertrand Russell fu soprattutto osteggiata da uno dei maggiori rappresentanti della filosofia analitica: Peter Frederick Strawson.

Morale e motivazione

In linea con il suo attacco al ruolo che la ragione si era creata negli ultimi anni, Hume asserisce che anche la morale esce al di fuori del campo di giudizio della ragione. La morale è, come dirà lui stesso, una "questione di fatto, non di scienza astratta" e quindi inconoscibile nella sua essenza dalla ragione e, inoltre, segue percorsi autonomi dalla ragione.

La critica più alta che muove alla morale è quella di essere condizionata da eventi esterni che cercherebbero di dire *aprioristicamente* cosa sia giusto e cosa sia sbagliato (la religione è una di queste influenze): la bontà di un'azione è (e deve essere) del tutto indipendente dalla promessa di un premio e dal timore di una pena.

La morale si sviluppa grazie ad un altro sentimento, quello della *simpatia*, grazie al quale ci sentiamo vicini ai nostri simili e ne condividiamo felicità e infelicità.

Libero arbitrio e determinismo

Come tutti, anche Hume notò l'evidente conflitto fra determinismo e libero arbitrio, ovvero: se le tue azioni sono determinate già da miliardi di anni come è possibile essere liberi di scegliere? Ma non si fermò qui, Hume trovò un altro conflitto che avrebbe portato il problema ad uno sbocco paradossale: il libero arbitrio è incompatibile con l'indeterminismo.

Se le tue azioni non fossero determinate dagli eventi passati, allora esse sarebbero completamente casuali e quindi scollegate dal tuo carattere, i tuoi desideri, preferenze, valori, ecc. E allora come si potrebbe essere responsabili di azioni che non dipendono dal nostro carattere? E come si potrebbe ritenere qualcuno responsabile delle proprie azioni che, come abbiamo già detto, sono aleatorie?

Il libero arbitrio, quindi, è inconsistente sia con il determinismo sia con l'indeterminismo. Hume, evidenziando questo problema, sostiene tuttavia la compatibilità tra la libertà umana e il determinismo. Anche in presenza di leggi causali, l'uomo ha una qualche forma di libertà. Anzi, egli sostiene che la necessità sia fondamentale perché altrimenti nulla sarebbe determinato e l'uomo sarebbe immerso nel caso, in balia degli eventi.

Il conflitto fra *essere* e *dover essere*

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Legge di Hume****.*

Hume notò, in un piccolo paragrafo del *Trattato sulla natura umana*, che molti scrittori parlavano spesso di *cosa dovrebbe essere* al posto di *cosa è*. Ma fra la proposizione descrittiva *essere* e quella prescrittiva *dover essere* esiste una sostanziale differenza strutturale che pone un problema di metodo. Hume concluse

l'impossibilità di tale derivazione, mettendo in guardia gli scrittori da tali facili sostituzioni.

La ragione schiava delle passioni

Nella filosofia di Hume la questione del posto della ragione nella vita morale si presenta prevalentemente come parte di una ricerca più ampia su quali sono le motivazioni delle azioni umani. Hume affronta dunque più un problema di ordine antropologico, o se si vuole genericamente psicologico, alla luce del suo progetto complessivo di elaborazione di una teoria sistematica della natura umana. Il contesto problematico generale all'interno del quale si svolge la riflessione di Hume su ragione e morale è quello della possibilità di ricostruire le azioni umane come frutto ed esito più o meno esclusivo di decisioni razionali. Sono presenti con estrema chiarezza entrambe le linee del paradigma non razionalistico di spiegazione dell'azione sociale. Ovvero c'è, da una parte, il rifiuto di considerare come adeguata un'analisi in chiave di "costruttivismo razionalistico" e c'è anche la tesi che equilibri intersoggettivi nelle azioni umane sono ottenuti non già per influsso della ragione, ma piuttosto attraverso un bilanciamento delle passioni. Il razionalismo che Hume attaccava era quello incisivo ed influente collegato con la svolta del pensiero moderno e che ad esempio era rintracciabile alla radice dei grandi sistemi razionalisti, da Cartesio a Hobbes, da Spinoza a Locke. Da questa ottica emerge più chiaramente lo sforzo di Hume di elaborare un'etica "convenzionalistica" e "naturalistica" alternativa al contrattualismo Hobbesiano.

> "Non parliamo né con rigore né filosoficamente quando parliamo di lotta tra la passione e la ragione. La ragione è, e deve essere, schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire ad esse"[15]

È appunto tenendo conto della conclusione avanzata nel passo appena citato, chiamato anche passo sulla schiavitù (*slave-passage*), che va avviata una ricostruzione della concezione Humiana del ruolo della ragione nelle azioni umane. In particolare, andrà precisato che cosa Hume intenda per "ragione". Alcuni studiosi sono giunti a distinguere addirittura sette differenti sensi principali in cui Hume usa il termine "ragione". Possiamo cercare di semplificare riconducendo gli usi Humiani di ragione ad almeno due sensi sostanzialmente diversi. In primo luogo, Hume intende con ragione un impasto della ragione cartesiana, della ragione analitica Hobbesiana e della ragione Lockiana, che coglie sperimentalmente l'accordo tra le idee. La ragione è in questo senso il complesso delle capacità intellettuali dell'uomo per le quali la verità o la certezza si presentano come conclusioni raggiunte o sulla base di un ragionamento analitico o sulla base dell'esperienza sensibile. È chiaro che nel *Trattato* Hume tende a minimizzare la portata di questa ragione anche sul piano che le è proprio della conoscenza intellettuale. Se ciò che cerchiamo sono dimostrazioni o conclusioni universali e definitivamente provate dall'esperienza, allora la ragione così intesa risulta del tutto incapace di dare queste garanzie ed inoltre incapace di fondare, giustificare e persino spiegare una qualsiasi credenza, anche la più naturale ed elementare. Hume mostra come, affidandoci alla ragione, non riusciremmo neanche a risolvere una questione così semplice quale quella dello spiegare le credenze che ci spingono a fare le solite operazioni cui ricorriamo ogni mattina per riscaldare il latte della colazione. La ragione è incapace di garantirci che la regolarità che ieri ha permesso di riscaldare il latte sul fuoco possa valere anche oggi e domani. Vi è però nel *Trattato* un altro significato di "ragione". Hume sottolinea dunque che di ragione si può parlare non solo per riferirsi ad un'operazione analitica o a qualche percezione empirica, ma anche ad una sorta di istinto o addirittura proprio ad una passione. Proprio perciò sul piano esplicativo e positivo Hume propone: "a ben considerare, la ragione non è altro che un meraviglioso e intellegibile istinto delle nostre anime[16]". Dunque, la ragione viene ad essere essa stessa un istinto che gli uomini trovano formato e consolidato nella loro natura, in forza dell'accumulazione dell'esperienze e del formarsi di abitudini. Ed aggiunge:

> “nessuna verità sembra a me più evidente di quella che le bestie sono dotate di pensiero e di ragione al pari degli uomini”[16].

Più complessa e oscura è l'interpretazione di quei passi in cui Hume sembra proporre l'identificazione della ragione con una “passione calma” e riflessiva. Hume distingue in generale tra le passioni violente e quelle calme, sulla base della loro diversa forza emotiva. In definitiva i razionalisti hanno erroneamente “scambiato per una determinazione della ragione” quelle che sono “tendenze a desideri del tutto calmi” ovvero passioni che provocano nella mente una ben scarsa emozione.

> “Con *ragione* intendiamo affezioni dello stesso tipo [delle passioni], ma tali da agire con maggiore calma e da non provocare alcun disordine nel nostro animo.”[16]

Questo preliminare chiarimento dei diversi significati di ragione in Hume risulta indispensabile prima di passare ad avanzare qualche ipotesi interpretativa sul passo della schiavitù. Interpretiamo ora il senso complessivo della tesi di Hume in questo passo. Quello che rappresenta un problema è spiegare perché Hume non dica solo che la ragione è schiava delle passioni, ma che deve esserlo. Prima di tutto, non sembra possibile accettare l'interpretazione secondo la quale il “deve” in questo passo sia del tutto pleonastico, con cui Hume si limiterebbe solo a ribadire che “non può non essere così”. Se facciamo riferimento al primo dei due significati più generali di ragione che abbiamo in precedenza delineato, ovvero alla ragione come un insieme di osservazioni empiriche e operazioni logico politiche, risulta chiaro che essa è del tutto impotente e incapace di motivare, suggerire o giustificare una qualsiasi azione. Hume intende sostenere proprio che questa ragione deve essere schiava delle passioni, nel senso che non solo lo è di fatto, ma è anche bene che lo sia. Solo in quanto questa ragione è di fatto schiava delle passioni noi possiamo sperare di dare corso anche alle più semplici azioni in cui ci impegniamo nella vita quotidiana. Secondo Hume se aspettassimo di raggiungere una verità o certezza intellettuale prima di muovere un braccio o una gamba, finiremmo nella più completa immobilità e nelle nebbie dello scetticismo. Finiremmo in una posizione di dubbio totale. Proprio perciò Hume ha buon gioco nel mostrare nel *Trattato* l'assurdità di quello scetticismo totale che gli è stato per lungo tempo attribuito dai filosofi, concludendo che per fortuna

> “se la ragione è incapace di dissipare queste nubi, a ciò pensa la natura, la quale [ci] cura e guarisce di questa tristezza e di questo delirio filosofico”.

Per quanto riguarda poi il secondo senso di “ragione” come un istinto o passione calma il *deve* del “passo sulla schiavitù” sembrerebbe pleonastico: come si può rendere schiava delle passioni ciò che in definitiva non è altro che istinto o passione essa stessa? Probabilmente Hume aveva presente nello scrivere questo passo solo l'altro senso più tradizionale di ragione, oppure possiamo provare a ipotizzare che anche con questo senso di ragione il *deve* del “passo sulla schiavitù” conservi la sua forza normativa. In questo caso dobbiamo però cambiare piano: laddove, nel primo senso di ragione il piano è quello gnoseologico, in questo caso invece il “passo sulla schiavitù” formulerà una direttiva valida piuttosto sul piano linguistico. Hume in questo caso quando ci dice che “la ragione è e deve essere schiava delle passioni” intende raccomandarci di usare la parola solo in un certo modo, appunto per riferirci o un istinto o una certa passione calma. Fatto sta che le passioni devono avere un dominio sulla ragione non solo perché per motivi psicologici la ragione non può essere una forza motivante per le azioni, ma più in particolare proprio facendo tesoro dei risultati raggiunti nell'elaborazione della “scienza della natura umana”. È proprio questa stessa che ha portato a riconoscere su basi sperimentali che al centro della vita passionale degli uomini si trova un meccanismo che spinge gli individui ad uscire dal cerchio ristretto delle impressioni e delle passioni singole e a cercare di cooperare e di partecipare alle esperienze altrui. Le passioni in unione con il principio di simpatia sono, secondo Hume, proprio ciò che, in quanto nella loro stessa struttura comportano un

coinvolgimento emotivo nei confronti della sorte degli altri, garantiscono un'uscita dall'egocentrismo in cui si racchiudono le singole impressioni o percezioni. La sola conoscenza intellettuale di per sé ci porterebbe o all'immobilità o ciechi automatismi. L'intervento delle passioni, la presenza di un lato passionale nella natura umana, che viene ampiamente ricostruita nella sua realtà nella “scienza dell'uomo” presentata nel *Trattato*, rappresentano così le condizioni stesse per la possibilità di una vita civile. Le passioni che Hobbes aveva considerato ciò che principalmente ci mantiene in una condizione di perenne insicurezza sono invece per Hume proprio il lato della natura umana che ci permette di allontanarci dallo “stato di natura”.

Filosofia della religione

Hume scrisse la *Storia naturale della religione* dal 1749 al 1755. Nell'Introduzione, l'autore spiega che il fine dell'opera è trovare i fondamenti della religione nella natura umana. Hume ritiene che il problema dell'origine del sentimento religioso sia più difficile da risolvere visto che a suo dire esistono popoli atei. La religione avrebbe la sua genesi nel sentimento del timore e quindi conseguentemente in una speranza di salvezza dopo la morte, pensata come fenomeno ineluttabile e drammatico, e di esorcizzazione della potenza naturale attraverso l'affidamento al Dio, la cui devozione garantisce che la Natura risulti "benigna" per l'uomo e non più nemica incontrollabile senza un ordine che la razionalizzi.

La forma di religione più primitiva è il politeismo che nasce dall'immaginazione dell'uomo primitivo, che “divinizza” le varie forze della natura, spesso dall'origine ignota, da cui dipende la sua vita e la sua morte. Le sue divinità sono in tutto e per tutto simili agli esseri umani, tranne per l'onnipotenza, limitata però dall'ambito circoscritto su cui la divinità esercita il proprio potere.

Con il progredire della civiltà si afferma il monoteismo. La sua affermazione è diversa nel popolo e nei filosofi: il primo, sconvolto dall'estrema instabilità della sua condizione esistenziale, accorda ad una divinità fra le tante tutte le perfezioni, elevando a sommo e unico Dio, mentre i secondi giungono ad elaborare il concetto di Dio tramite riflessioni filosofiche. Tuttavia questa divinità appare troppo lontana dall'uomo e per ovviare a questo inconveniente vengono create “divinità intermedie” fra l'uomo e Dio.

Hume loda poi la tolleranza delle religioni pagane contrapposta al fanatismo e all'intolleranza violenta dei monoteismi, pur riconoscendo una maggiore solidità dottrinale di quest'ultimo. Inoltre afferma che i monoteismi umiliano l'uomo nella sua dimensione terrena mentre i politeismi esaltano l'aspetto terreno e naturale dell'uomo. Vengono criticate le tesi che vedono ridicolo il paganesimo e si deride il dogma cattolico della presenza reale di Gesù Cristo nell'eucaristia, ritenuto non meno assurdo delle religioni politeiste.

Per Hume la fede è un sentimento irrazionale ed emotivo e non insegna all'uomo a migliorarsi dal punto di vista morale, anzi spesso lo peggiora. L'opera si chiude con queste parole: "Tutto è ignoto: un enigma, un inesplicabile mistero. Dubbio, incertezza, sospensione del giudizio appaiono l'unico risultato della nostra più accurata indagine in proposito. Ma tale è la fragilità della ragione umana, e tale il contagio irresistibile delle opinioni, che non è facile tener fede neppure a questa posizione scettica, se non guardando più lontano e opponendo superstizione a superstizione, in singolar tenzone; intanto, mentre infuria il duello, ripariamoci felicemente nelle regioni della filosofia, oscure ma tranquille".

Estetica

L'estetica di Hume, che egli chiama "critica", è fondata sul sentimento che permette l'universalizzazione del giudizio estetico, non perché a priori ma a causa della particolare conformazione della natura umana che, in stato di salute, fa sì che le cose che piacciono e quelle che non piacciono siano le stesse per tutti, pur dietro

l'apparente discordanza dei gusti. Hume affronta il problema del gusto principalmente nei saggi *Sulla regola del gusto*, *Lo scettico* e nell'Appendice alla *Ricerca sui principi della morale*[17].

Note

1. ^ La data è espressa secondo il calendario gregoriano; secondo quello giuliano, ancora vigente a quel tempo in Scozia, la data era il 26 aprile
2. ^ *Ritratto di David Hume*, su *it.wahooart.com*.
3. ^ David Hume, *My Own Life* (1776), in D. F. Norton (a cura di), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, p. 351
4. ^ In inglese: «an insurmountable aversion to everything but the pursuits of Philosophy and general Learning; and while [my family] fanceyed I was poring over Voet and Vinnius, Cicero and Virgil were the Authors which I was secretly devouring.»
5. ^ In una lettera a 'Jemmy' Birch, citata in E. C. Mossner, *The life of David Hume*, Oxford University Press, 2001, p. 626
6. ^ In inglese: «there is nothing to be learnt from a Professor, which is not to be met with in Books.»
7. ^ In inglese: «... a new Scene of Thought»
8. ^ David Hume, *A Kind of History of My Life* (1734), in D. F. Norton (a cura di), *The Cambridge Companion to Hume*, 1993, p. 346
9. ^ In inglese: «... to throw up every other Pleasure or Business to apply entirely to it.»
10. ^ Vedi a questo proposito Oliver A. Johnson, *The Mind of David Hume*, University of Illinois Press, 1995, pp 8-9
11. ^ *Hume, David*, su *treccani.it*. URL consultato il 25 dicembre 2015.
12. ^ Nicola Abbagnano, Giovanni Fornero, *La filosofia*.
13. ^ Fabio Cioffi, Giorgio Luppi e Amedeo Vigorelli, *Dialogos 2*, Bruno Mondadori, pp. 282-297.
14. ^ D. Hume *Trattato sulla natura umana*, Libro I, parte IV, sezione VI, Laterza Bari, 1971.
15. ^ David Hume, *Trattato sulla natura umana*, 2 sez. 3.
16. David Hume, *Trattato sulla natura umana*.
17. ^ D. Hume, Saggi di estetica, a cura di I. Zaffagnini, Bologna, Pratiche, 1994.

Bibliografia

- Christopher J. Berry, *Major Conservative and Libertarian Thinkers. David Hume*, Bloomsbury Academic, 2009.
- Luigi Cavallaro, *Estratto del Trattato sulla natura umana*, nell'edizione di John M. Keynes e Piero Sraffa, Roma, Editori Riuniti, 1999, 2022.
- Mario Dal Pra, *Hume e la scienza della natura umana*, Roma-Bari, Laterza, 1973.
- Gilles Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Napoli, Cronopio, 2000.
- Lia Formigari, *Politica e scienza dell'uomo*, Roma, Editori Riuniti. 1975, 2022.
- Gianluca Foglia, *Immaginazione e natura umana. Studio sulla teoria della conoscenza di David Hume*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Bernard Freydberg, *David Hume: Platonic Philosopher, Continental Ancestor*, New York, State University of New York Press, 2012
- Corrado Giarratana, *Lo scettico virtuoso. Natura umana, storia e religione in Hume,* Acireale, Bonanno, 2012.
- Lorenzo Greco, *L'io morale. David Hume e l'etica contemporanea*, Napoli, Liguori, 2008.

- Dale Jacquette, *David Hume's critique of infinity*, Leiden, rill, 2001
- Eugenio Lecaldano "Hume e la nascita dell'etica contemporanea", Roma-Bari, Laterza, 2003.
- Peter Jones, *Reception of David Hume in Europe*, Londra, Continuum, 2005
- Federico Laudisa, *Hume*, Roma, Carocci, 2009.
- Gianni Paganini, *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991.
- G. Piana, "Commenti a Hume" (http://www.filosofia.unimi.it/piana/index.php/commenti-a-hume/126-commenti-a-hume), Archivio Piana, Università degli Studi di Milano, 2006
- Antonio Santucci, *Introduzione a Hume*, Bari, Laterza, 1999. ISBN 88-420-0201-1
- Mark G. Spencer, *David Hume and Eighteenth-Century America* (Rochester Studies in Philosophy), 2005
- Galen Strawson, *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*, Oxford University Press, 2014
- C. Wennerlind, M. Schabas, *David Hume's Political Economy*, (Routledge Studies in the History of Economics) [1 ed.], Routledge, 2008

Voci correlate

- Causalità (filosofia)
- Legge di Hume
- Liberalismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **David Hume**
- Wikisource contiene una pagina in lingua inglese dedicata a **David Hume**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **David Hume**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **David Hume (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:David_Hume?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Hume, David*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *HUME, David*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Hume, David*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Hume, David*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**EN**) Maurice Cranston e Thomas Edmund Jessop, *David Hume*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *David Hume*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *David Hume*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (**ES**) *David Hume*, su *Philosophica*.
- *David Hume*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di David Hume*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.

- (EN) *Opere di David Hume*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di David Hume*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di David Hume*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti David Hume*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *David Hume*, su *Goodreads*.
- (EN) William Edward Morris e Charlotte R. Brown, *David Hume*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) James Fieser, *David Hume (1711—1776)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Paola Volonghi, *David Hume Riassunto delle principali tesi filosofiche*, su *lovatti.eu*.
- Marialuisa Baldi, *David Hume nel Settecento italiano: filosofia ed economia* (PDF), su *studiumanistici.unimi.it*. URL consultato il 18 maggio 2015 (archiviato dall'url originale il 17 novembre 2015).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 49226972 (https://viaf.org/viaf/49226972) · ISNI (EN) 0000 0001 2131 8235 (http://isni.org/isni/0000000121318235) · SBN CFIV000357 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV000357?core=autoriall) · BAV 495/70411 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_70411) · CERL cnp00904316 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00904316) · Europeana agent/base/190 (https://data.europeana.eu/agent/base/190) · ULAN (EN) 500319802 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500319802) · LCCN (EN) n79054039 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79054039) · GND (DE) 118554735 (https://d-nb.info/gnd/118554735) · BNE (ES) XX876354 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX876354) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX876354) · BNF (FR) cb11908035f (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11908035f) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11908035f) · J9U (EN, HE) 987007262942105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007262942105171) · NSK (HR) 000006638 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000006638) · NDL (EN, JA) 00444013 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00444013) · CONOR.SI (SL) 5956451 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/5956451) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79054039 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79054039)

Portale Biografie	**Portale Economia**
Portale Filosofia	**Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=David_Hume&oldid=137886056"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 15 feb 2024 alle 17:55.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.